

الكتاب العربى



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق



العددان : ٢٧ - شعبان ١٤٠٧ نيسان « أبريل » ١٩٨٧

٢٨ - ذو القعدة ١٤٠٧ تموز « يوليو » السنة ٧

مركز تحقيق ودراسات

كز- كج

مليف:

في ذكرى إقبال



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

بسم الله
١٩٨٧/٤/٢

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العددان : ٢٧ - شبان ١٤٠٧ نيسان « ابريل » ١٩٨٧ - السنة السابعة
٢٨ - ذوالقعدة ١٤٠٧ تموز « يوليو » ١٩٨٧

المدير المسؤول :

علي عقلة عرسان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم اليكافي

أمين التحرير :

عبد اللطيف أرنكاووط

هيئة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارة

د. عدنان درويش

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

المدير المسؤول - اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب. : ٢٢٢٠ - ☎ ٢٤٤٢٩٩ - ٢٤٤٢٢٩



المواد المنشورة في المجلة تعتبر عن رأي أصحابها



مركز بحوث ودراسات

الاشتراك السنوي

- ٦٠ ل.س للأفراد داخل القطر
- ١٠٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد
- ١٥٠ ل.س للدوائر الرسمية والمؤسسات داخل القطر
- ٢٠٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقداً إلى : (معاسب مجلة التراث العربي) ■

الاخراج الفني : أكرم الفدار

المحتويات

- ☐ تحية المجلة لقرائها في ذكرى ميلادها السابعة رئيس التحرير ٥
- ☐ في ذكرى محمد اقبال اشرف قاضي ٧
- ☐ عظمة محمد اقبال في أصالته د. عبد الكريم اليافي ١٢
- ☐ اقبال ورسائله الكبرى في الحياة جواد المراهط ٢٢
- ☐ الى باعث الصحوة في الشرق نذير العصامي ٢٩
- ☐ في محراب الخالدين عبد الرحيم العنسي ٣٣
- ☐ قصيدة في ذكرى اقبال هند هارون ٣٦
- ☐ المرأة والجمال في شعر اقبال عفيفة العنسي ٤٤
- ☐ محمد اقبال ومجلس شوري ابليس حسين عمر حماد ٥٢
- ☐ نظرية اقبال عن الباكستان عناية الله صديقي ٦٠
- ☐ صورة الدكتور محمد اقبال في الأدبيات العربية سمر رومي الفصيل ٦٣
- ☐ الخطبة والولاية في عقد الزواج في التشريع الاسلامي د. محمد فتحي الدريني ٧٤
- ☐ محمد عبده مصلح مختلف فيه د. سمعان العكيم ١٢٠
- ☐ في التعريب و « المغرب »
وهو المعروف بـ « حاشية ابن بري على كتاب المغرب لابن الجواليقي » صلاح الدين الزهبلوي ١٥١
- ☐ عبدالرحمن الداخل في تاريخ مدينة دمشق للحافظ الكبير ابن عساكر سكينه الشهابي ١٨٤
- ☐ فصاح العامة- الفصاح في العامية الجزائرية هشام النعاس ١٩٦
- ☐ السياسة العامة في بلاد العرب قبل الاسلام محمد علي دلة ٢١٢
- ☐ اقتران السيف واللسان في التصور اللغوي عند العرب د. مسعود بوبو ٢٢٦
- ☐ في الكتب والمكتبات فاطمة عصام صبري ٢٤٧

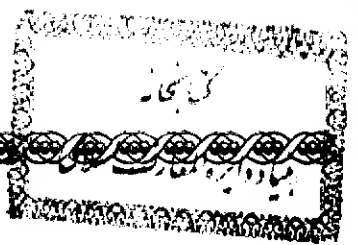


مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تجئة المجلة لقراءها في ذكرى ميلادها السابعة

تتم مجلة « التراث العربي » عامها السابع بهذا العدد المزدوج . وقد اختارت لها صروف الأيام أن تحتفل مبكرة بذكرى ميلادها في شهر نيسان الأخضر ، شهر التجدد والنماء والنور والبركات المادية والروحية . وهي تجد نفسها في هذا الموسم أرسخ ما تكون قوة وعزيمة ، وأكثر ما تكون إحلاماً وثقة بالمستقبل . ولن يزيد هذا التمهّل الزمني المقبل الامضاء وعطاء . وكأنها تردد في ذات نفسها وتقول :

نيسان أحلى صفحات العام	ينزهى على الشهور والأعوام
يغتال في موسم الربيع	ويغمس الكون سنا بديع
كم يانع يطرب من يراه	وزاهر يسفر عن حلاه
نيسان في أطوائه رموز	كلّ لدينا رائع عزيز
ليس من صفاته التجديد	كان كلّ ما به فريد
يكفيه شاوا مولد البعث به	قد ضمّه في صدره وهديّه



ثمّ جلاء' الأجنبي عن الوطن' نيسان' عنوان' فخار' في الزمن'
قلوبنا تفتّحت' لديه تفتّح' الورود في يديه
حرية الانسان اسمى غاية نرفها مع الرؤوس راية
شعارنا على المدى النظام والوحدة' الكبرى هي الاحلام
تراثنا يزخر بالآلي تضيء كالشموس في الليالي
البحر والصعراء والجبال موطننا والعلم والأبطال
وكل جيل يبذل الجهودا ويعفظ التراث والحدودا
يا بلدي يا أجمل البلاد كم لك في الأعناق من أيادي
سبع" من السنين كالجمان وها أنا أرقل في نيسان



محمد اقبال من أكبر الشعراء والمفكرين الذين تغنّوا بقيمة الانسان
ومزايا العرب وفضائل الاسلام ، وتغنّوا الى سريرة النفس ليحفزوها على العمل
والابداع ، كما أنه في عهده المبكر أوجس شر الصهيونية الباغية .

وقد تعاونت سفارة الباكستان ومكتبة الأسد بدمشق في احياء ذكرى هذا
المفكر والشاعر الكبير يومي ٩ و ١٠ من شهر ربيع الأول ١٤٠٧ هـ = ١١ و ١٢
تشرين الثاني ١٩٨٦ . ويضم هذا العدد من مجلة التراث بعض القصائد
والبحوث والخطب التي ألقيت أو كتبت بمناسبة ذلك المهرجان .

رئيس التحرير

ذكرى محمد اقبال

أشرف قاضي

يسعدني ، ويشرفني أن تتاح لي هذه الفرصة لأتحدث قليلا الى أخوتي وأخواتي السوريين بمناسبة الذكرى التاسعة بعد المائة لميلاد الشاعر والفيلسوف العلامة « محمد اقبال » اللاهوري (نسبة الى لاهور) .

قبل كل شيء ، أود أن أعرب عن شعوري بالتقدير للحكومة السورية ، وخاصة لوزارة الثقافة والارشاد القومي، ومكتبة الأسد اللتين جعلتا هذه المناسبة ممكنة .

ان الاحتفال بهذه المناسبة في دمشق، والمدن السورية الأخرى يشهد على الروابط التاريخية والروحية والثقافية القائمة بين شعب الباكستان وشعب سورية والأقطار العربية والاسلامية الأخرى .

ولا غرو في الدعوة الى عقد ندوة اجلالا لذكرى العلامة محمد اقبال في سورية . لقد بدأ الشعب في سورية في ظل القيادة المصممة والحكيمة للرئيس حافظ الأسد مهمة التجديد والبحث الوطني ، وهذا هو الواقع جوهر رسالة اقبال في الشعر والفلسفة . لذا ، فمن الصواب والصحيح أن يتمعرف شعب سورية ويحترم شاعر المشرق العظيم .

ان كل أمة تجود بشخص ذي عبقرية ورؤية لا تجعلانه ملكاً لتلك الأمة فقط ، بل يصبح ملكاً لقطاع أوسع جداً في الحياة الانسانية ، وهذا ينطبق بشكل خاص على العلامة اقبال .

ان عبقريته نمت في الفترة ما بين الحريين العالميتين - الفترة التي كان فيها الاستعمار الغربي ما يزال في أوجه ، والتي كان فيها العالم العربي والاسلامي قد فقد ثقته وأخذ يعيش على ذكرى أمجاده الفائرة . وباستثناء تركيا وأفغانستان لم يكن اذ ذاك بلد اسلامي وعربي يمكن أن يطلق عليه اسم بلد حر مستقل .

وفي تلك البرهة العالكة من اليأس والتشاؤم انطلق صوت اقبال « أولا » في الهند ثم في ايران وأفغانستان ، بالترجمات وبطريق انتشار شهرته بين اخواننا العرب .

ان الحماسة والادراك الحسي والقوة التي عبّر فيها اقبال عما يعتمل في روح الشعب العربي والاسلامي قاطبة جعل منه رمزاً لنضالهم وآمالهم وقوتهم . وقد استأثر شعره وكتاباتاه برؤيا وحزن وخيبة أمل وغضب ، وكذلك بالثقة والحب الذي أضاء قلوب الناس من المغرب حتى الهند وما وراءها . ويحق القول بأن اقبال أصبح ضمير أولئك الذين أسعدهم الحظ بسماعه وقراءة أعماله ، وهذا ما جعله حياً حتى يومنا هذا .

لقد أدرك بعمق ارثه الاسلامي الثقافي فنذر روحه الفنية له . لذلك فانه من الطبيعي للعلامة اقبال أن يستعمل الأفكار الرئيسية والرموز والاشارات الاسلامية لنقل قوة مشاعره وأحاسيس رسالته واثارة تجاوب قوي متكافئ لدى مستمعيه الذين كانوا في غالبيتهم من المسلمين . لقد كانت رسالته رسالة عالمية ، ولم يكن هناك شيء محدود أو ضيق أو جامد بالنسبة لاقبال . فالجوهر في كل معتقد حي ولكل فكر عظيم هو أبدي وعالمي ، وعلى كل فرد أن يناضل للوصول الى هذا الجوهر المقدس عن طريق ارثه الثقافي والروحي ، والا ، فانه سيبقى سطحياً لا أهمية له .

وهكذا ، فان العلامة اقبالا ، شاعر الاسلام العظيم لم يتحدث الى المسلمين فقط - مع أنه تحدث اليهم مباشرة . لقد تحدث الشاعر الثوري اقبال بالفعل الى الشعوب المظلومة والنائمة في كل مكان ، وقد وجه فكره وشعره الى جميع تلك الشعوب التي أنكرت عليها هويتها وكرامتها وحقوقها لأنها فشلت في تحقيق قوتها كأفراد وكأعضاء في مجتمع .

ان اقبالا لم يوجه شعره للأقوياء ، بل وجَّهه الى الضعفاء ليصبحوا أقوياء . انه لم يلتمس العدل من أجله بل رفض الظلم ، انه لم يستمنح الله الحرية والتحرر مقابل التقوى والتسليم والطاعة . لقد تضرع الى الله تعالى في أن يدرك عباده ما أسبغه عليهم من هبات ، وقد عبّر عن هذه الأفكار بأشعار خالدة حملت عنوان شكوى وجواب الشكوى غنتها بصوتها الساحر كوكب الشرق « أم كلثوم » .

ان الضعف والانقسام في شعب هما خطايا لا يمكن غفرانها في رأي اقبال . وهو يعتبر أن الجهل الشعبي والخرافات من جهة ، والتفكير الجامد في الدين من جهة أخرى هي أساس انقسام الشعب وضمفه .

وهكذا ، أصر اقبال على قطع هذه الحلقة المفرغة في الجمود بالتفكير الخلاق وتقدير العمل الاجتماعي المستقي من الايمان القوي الذي لا يتزعزع في رسالة الاسلام ، دين الرحمة والعدل والمحبة .

وبينما قبَّلَ اقبال القانون الطبيعي الصراع والحركة مبدأ حافزاً في الحياة ، الا أنه لم يسقط في خطأ الفلسفة الألمانية التي ترفع الصراع والاستيلاء الى مبدأ أخلاقي . ان تعابير الفلسفة الألمانية في رأي اقبال قد سهلت السياسات الغريبة بصدد القومية المتطرفة والفاشية والاستعمار ، التي أدت الى الكوارث .

لم يَكُنْ اقبال احتراماً لأولئك الذين عبدوا السلطة من أجل السلطة ولم يكن إلا ليزدري الذين يقومون بالاضطهاد السياسي ، والمغامرين . وقد أدرك أن القوة المادية والمسكرية للغرب كانت تقوم على أسس واهية من الفلسفة العقلية والطمع الاقتصادي والفطرية الروحية أمام الله ، وبينما احترام اقبال الفكر العلمي الغربي ومنجزاته ، أدرك أيضاً أن المدنية القائمة على هذه الأسس فقط لن تؤدي الى سعادة الفرد أو المجتمع .

بالرغم من أن اقبالا عاش قبل قيام الكيان الصهيوني الا أنه في الواقع خلّق غير طبيعي كان نتيجة للقوة والبطرسية ، وهو نقيض ومناف لفلسفته ولا غرابة أنه بالرغم من السمة اليهودية ، «فان هذا المجتمع لم يقدّم مطلقاً فيلسوفاً واحداً جيداً أو شاعراً أو كاتباً أو فناناً ، أو حتى رياضياً بارزاً» . انه مجتمع ميت روحياً لأنه خلافاً للمجتمع المتكون من الانسان الكامل ، كما يراه اقبال ، الذي يطور قدراته الذاتية ، ان الكيان الصهيوني يعيش كما يعيش الطفيلي على الثقافات الحية الأخرى ، ويشمر بالارتياح فقط في أعمال العدوان السلبية والاستغلال ، وخداع الشعوب الأخرى . ان القوى الحقيقية عند اقبال فيما يخص الفرد والمجتمع تنشأ من الثقة الطبيعية والاستقرار ، وهي تشكل بدورها الحنان والحب والعدل . ومجتمع كهذا يصبح خلافاً للتاريخ ، ولا يسمح لنفسه مطلقاً بأن يصبح ضحية للتاريخ .

ومجتمع كهذا لا يحتاج لأن يجعل من شعب آخر ضحية له لكي يجد مبتغاه ، وذلك لأن قوته تقوم على العقيدة وعلى الحب الذي يضم العالم . ومجتمع كهذا طبعاً يحتاج لأن يقوم على أساس من المعرفة العلمية والعدالة السياسية والاقتصادية ، وكذلك القوة العسكرية ، فانها ستكون في الحصلة هي سبيل الجهاد للوصول الى الله ، وليست أصناماً بمنزلة الأنداد لله .

وعلى هذا ، وبالنسبة الى اقبال ، فان انعدام العدالة ، وسوء الحظ اللذين أصابا العرب والعالم الاسلامي - في أيامه وأيامنا على حد سواء ليسا سوى دعوة الله لمباده ، لأن يدركوا قدراتهم الانسانية والروحية لكيلا يصبحوا مطلقاً ضحايا التاريخ .

ان الجهود التي تبذل في سورية ، في ظل القيادة الحكيمة للرئيس حافظ الأسد ، من أجل تحقيق « توازن استراتيجي » لا تشمل حقلاً واحداً ، بل تتناول جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية - انها مثال كانت تمتثل في ذهن اقبال وبالتالي ان قدر الشعوب سيتقرر كذلك بالطبع عن طريق « التوازن الروحي » ، وفي هذا يا اخواني وأخواتي السوريين الأعزاء ، ان انتصاركم مؤكد لأن الأسس الأخلاقية للكيان الصهيوني لا وجود لها .

قبل أن أختم كلمتي أقرأ لكم بيتاً من أكثر أشعار اقبال شعبية باللغة
الأوردية، والذي يوجز لنا جوهر رسالته:

خودي كوكر بلندا تنا كيرير تقدير سي سي
خدا بندي سي خود بومجي بتايتري وصاكياسي
ومعناه بالعربية :

انهض بنفسك الى تلك الدرجة

حيث يدعو بها الله عبده

قبل أن يجري أمر القضاء

وقل ماذا تبتغي ؟

مع أن العلامة اقبالاً توفي قبل احدى عشرة سنة من قيام الباكستان فان الاثارة
والثقة التي قدمها في شعره لمسلمي شبه القارة أسهمت بقيام بلدنا .

وكذلك ليس لدي أدنى شك أنه في ظل قيادة الرئيس حافظ الأسد والأمال
التي تضمنتها رسالة اقبال ، فان التاريخ سيثبت أن الكيان الصهيوني ، ليس سوى
مجرد سحابة عابرة في السماء العربية الصافية .

وفي الختام ، أتوجه بخالص الشكر والتقدير لكم جميعاً لحضوركم هذا الحفل
الذي أرجو أن يكون مفيداً لنا جميعاً .

أشرف قاضي

سفير جمهورية باكستان الإسلامية

عظمت محمد إقبال في أصالته

د. عبد الكريم اليافي

محمد إقبال شاعر الإسلام وفيلسوف الإنسانية • عظمته تكمن
في أصالته • وأصالته وفأوه لعقيدته الإسلامية وبيانه لعقيدة
الإنسان العالية • ونحن نريد أن نتبين ملامح هذه الأصالة ، وأن
نبرز مجاليها •

ولد إقبال في سيلكوت في البنجاب في ٩ تشرين الثاني عام ١٨٧٧ من أسرة
برهمية كشميرية الأصل ، اهتمت أحد أسلافه فيها إلى الإسلام قبل حكم الملك
المغولي الشهير أكبر بعد أن تأثر بتعليم شاه همداني أحد أئمة المسلمين إذ ذاك •
ثم نزع جد إقبال الشيخ محمد رفيق من كشمير ومعه أخوته الثلاثة ومنهم الشيخ
محمد رمضان الذي عرف بالتصوف والذي ألف كتباً متعددة بالفارسية •
وحط المهاجرون رحالهم في سيلكوت وشرع الجد يعمل ويضرب في مناكب
العيش يساعده ابنه الأكبر محمد نور أبو إقبال •

بدأ الفتى الناشئ إقبال يدرس في أحد مكاتب المدينة ثم في مدرسة البعثة
الاسكتلندية حيث كان مولانا مير حسن أحد أصدقاء والده • وقد كفله هذا العالم
وأشرف على تعليمه لما تلامح عليه من ذكاء والمعية وعلمه الفارسية والعربية إلى
جانب لغته الأوردية •

وأنتم إقبال دراسته الثانوية وحصل على شهادة الكلية الاسكتلندية بدرجة

ممتازة ثم دخل كلية الحكومة في لاهور حيث أتم دراسته . وفيها اتصل
بالمستشرق الانكليزي توماس أرنولد الذي أنس فيه مخايل المبقرية . ومنها
حصل على درجتها النهائية . ثم التحق بهذه الكلية معاضراً فيها .

ولم يكتف الفتى الناشئ بما حصله من المعرفة ، بل أراد الاستزادة ، فرحل
الى أوربة عام ١٩٠٥ ودخل جامعة كمبردج في انكلترة ثم مونينخ في ألمانيا
حيث حصل على درجة الدكتوراة برسالته القيمة « ازدهار الميتافيزياء في فارس »
نقول اليوم في ايران . ثم رجع الى انكلترة وحصل على درجة في القانون
عام ١٩٠٨ ولم يُعتم أن عاد الى أهله ووطنه . وفي غضون ذلك كله كان حب
الأدب والشعر والفلسفة يملأ صدره ويشغف قلبه ويشغل بيبانه . فعرف نفسه
ووعى ذاته واستشف رسالته وشعر أنه لم يخلق الا للأدب الرفيع والشعر البديع
والفكر النابه الضليع . ومع ذلك فقد بقي وثيق الصلة بأحداث المجتمع الهندي
والمجتمعات الاسلامية والعربية فكان عضواً في المجلس التشريعي في البنجاب
ثلاث سنين وذهب الى لندن يشارك في مؤتمر المائدة المستديرة ، وغدا رئيساً
لحزب العصبة الاسلامية لجميع الهند ، كما بدأ العضو البارز في مؤتمر الله آباد
التاريخي حيث نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوكيين وارتأى تأسيس
دولة باكستان بل هو الذي اقترح الاسم لهذه الدولة الشقيقة .

توفي اقبال في ٢١ نيسان عام ١٩٣٨ بعد أن ملأ آفاق الشرق والغرب بكتابات
المناضلة وأشماره البليغة وفلسفته العالية .

كان جو أسرة اقبال معموراً بالصلاح والايمان وبالتفتح الفكري الديني
وبحب المعالي . كان أبوه يقول حين يراه يقرأ القرآن : « يا بني اقرأ القرآن كأنه
نزل عليك » . وفي ذلك يقول اقبال : « منذ ذلك اليوم بدأت أفهم القرآن
وأقبل عليه . فكان من أنواره ما اقتبست ومن بحره ما نظمت » . كما كان ذلك
الجو تعطره أنسام التصوف السليم . فطالع الى جانب الكتب الدينية والثقافة
الشرعية آفاق التصوف الواسعة العميقة ، وقرأ شعراء الفرس الكبار وتأثر أكثر
ما تأثر بشعر مولانا جلال الدين الرومي . وهكذا نجد في كتابات اقبال وأشعاره علماً
عميقاً بأساليب القرآن الكريم والفاطحة الفقه ومصطلحات الصوفية ورموزهم
ومعانيهم كما كان ملماً حق الامام بفيض العلوم والفلسفة الحديث في الغرب .

يتبدى ذلك كله في قلم بليغ يمدّه فكر العالم المسلم وقلب المبقرى الانساني الذي يميز اللب من القشر والنافع من الجفاء ويستشرف آفاق المستقبل وينفذ الى أغوار السريرة الانسانية .

ان الألفاظ القرآنية والمصطلحات الدينية والصوفية تتوارد في اشعاره كما يتوارد النغم الأساسي في قطعة موسيقى راقية لتشد القلب اليها وتنبه الغافل وتهدي الحائر وتحفز على العمل وتدفع الى الجد وتحلق في المعالي . ولا يتيسر لقارئ اشعاره التي هي كالأناشيد أن يتفهمها ويسدرك مغازيها ومراميها الا بادراك تلك الاشارات وتاويل تلك الرموز .

وهو يرى أن الاسلام بصفته خاتم الأديان يقوم بين العالم القديم والعالم الحديث . فهو من العالم القديم باعتباره مصدر رسالته التي تتمدد على توكيد التوحيد . وهو من العالم الحديث باعتبار الروح العلمية التي انطوى عليها والتي تتمدد على النظر والتأمل والتجريب . مولد الاسلام عنده هو العقل الاستدلالي حتى ان النبوة في الاسلام تبلغ كمالها الأخير لتلغى النبوة بمعنى أن النبوة الاسلامية هي ختام النبوات وأن الانسان لكي يحصل كمال معرفته لنفسه ينبغي أن يترك ليعتمد في النهاية على وسائله هو نفسه . ذلك أن الاسلام يناشد العقل والتجربة على الدوام ويصر على أن النظري النفس وفي الكون واجتلاء غوامضه وقوانينه والوقوف على أخبار الأولين كل ذلك من مصادر المعرفة الانسانية . ولما كانت الذات الالهية ترينا آياتها في أنفسنا وفي الآفاق أي في العالم الخارجي كان كل دراسة علمية ونفوذ عقلي للعالم الخارجي وللمجتمع وللنفس الانسانية تقربنا من الله وهذا القرب الفكري والعلمي والجمالي والعملية هو جوهر الدين . فرياضة النفس وتنظيم المجتمع وإدراك الطبيعة الخارجية وفهم كنه التاريخ كل أولئك سبل تؤدي الى العلم . « سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم الحق » (فصلت ٥٣) . والمسلم الحق يرى الآيات الموصلة الى الحق في كل شيء : في الشمس والقمر والنجوم وامتداد الظل واختلاف الليل والنهار والثمر والفاكهة والعشب والمراعي والأنعام والقوى المبثوثة في الكون وتداول الناس للأيام وما الى ذلك من أمور تاريخية وطبيعية واجتماعية ونفسية . على المرء أن يتنبه الى ذلك ولا يمر به كالأعمى والأصم . « ومن كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى وأضل سبيلا » (الاسراء ٧٢) .

هذه الدعوة الى عالم الحس والاستشهاد به والى عالم التاريخ والانتفاع منه والى عالم النفس والافادة من كنوزه والى المجتمع والسمي لتدبير اموره وتنظيمها من خصائص الاسلام التي ينوء بها اقبال في كتاباته . وهي التي في رأي اقبال أخذ الغرب طائفة منها وهي المنهج العلمي واعتماد التجربة والنظر العقلي، فأسس حضارته المادية ، وغفل عن طائفة أخرى ليست أقل أهمية وهي مزايا القلب ومآثر الرياضة الروحية .

ان المعرفة عند اقبال تبدأ بالمحسوس . وقدرة العقل على تحصيل المحسوس هي التي تيسر له الانتقال من المحسوس الى غير المحسوس . وعلى العقل ألا يقف عند هذا المدرك المتناهي فهو صنم قد يعبد فيعوق العقل . وانما على العقل أن يتجاوز المتناهي الى اللامتناهي كما ينبغي أن يتجاوز المحدود الى اللامحدود .

وينوء الاسلام بوحدة الأصل الانساني . « وهو الذي انشأكم من نفس واحدة » (الأنعام ٩٨) . على أن ادراك الوجود الانساني بصفة وحدة عضوية عمل " بطيء يتوقف على اشتراك الناس والأمم جميعاً شيئاً فشيئاً في موكب الحضارة العالمية . هذا الوجود الانساني حركة طبيعية واجتماعية دائمة من خصائصها الحرية والسمي نحو التقدم والملاء .

أدم رمز الى النوع الانساني وهو جلاء عين الوجود بالوعي والادراك وتفهم الحقائق حقائق الأشياء والأنواع والكائنات . وقد فضل آدم بهذا الوعي والحرية والعقل الملائكة . يقول اقبال في ميلاد آدم :

وفجأة طار الخبر من الفلك الى سرادق العزة : أن يا أيها الملائكة المحجبون خلف الأستار ، أيها الكروبيون خذوا حذرکم فقد ظهر من يهتك الأستار وهو الذي تتضاءل أمامه أقدارکم ، الذي يعصي في الأرض . وفجأة صعا الأمل النائم في أحضان الحياة ونفض النوم عن أجفانه فرأى عالماً آخر غير الذي كان . وقالت الحياة لنفسها : لقد تمرغت طول حياتي في التراب حتى انفتح الآن بابٌ للحركة والصعود من هذه القبة القديمة .

كان الشاعر الملهم يتوقع في هذه القصيدة ما حصل في العصر الحديث من رحلات الفضاء .

ولما كانت النشأة الانسانية هي المظهر الأسمى للوجود وكانت تجمع

الناحية العنصرية أي الجسم المتألف من العناصر المادية والناحية الروحية التي هي من أمر الله صحت لها الخلافة في الكون ووقع على الانسان تلك المسؤولية الكبرى فرداً وجماعة وشعباً وهي التقدم والارتفاع وتحقيق القيم السامية من علم وفن وسياسة حكيمة تقرر العدل بين الأفراد والشعوب : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » (البقرة ١٤٣) والوسط هنا معناه الذروة التي هي وسط " بين منحدرين أو سفحين . وكذلك « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » (آل عمران ١١٠) وكنتم هنا ليست للماضي وإنما هي للدوام والاستمرار كأنه قال وجدتم خير أمة أظهرت للناس . ولا عجب أن نجد فيما كتب اقبال اشارات ورموزاً دينية اسلامية متكررة . وذلك أن الاسلام تجدد دائم وعلو مستمر . فالأذان اعادة تبليغ بالرسالة السامية وتكبير المصلي تنبيه له من الغفلة وحفز له على الشعور بالحضور في موكب المعالي زيادة على أنهما جزء من العبادة بل يمتد التكبير الى صفوف الميدان ونضال الطفيلان . والحياة الانسانية القائمة على العمل وتفهم الكون وابتغاء المعالي هي السبيل الأوحى الى النجاة والسعادة . هي طريق الخلود .

ان ادراك اقبال لحقائق الاسلام جعله ينذر نفسه لبيان هذه الحقائق ولزيادة ايضاحها نشرأ وشعراً وجمله كذلك يناضل الغربيين في حضارتهم المادية الجزئية ويعلمن زيفها اذ تؤدي الى الاستغلال ، استغلال الطبقات بعضها لبعض وتفضي الى الاستعمار وقهر الشعوب . ولو عاش الى عصرنا هذا لوجد تطور تلك الحضارة الى أسوأ في تزييف الشعارات فهي تسمى الدفاع عن الأوطان ارباباً والمذابح الجماعية سلاماً كما أنها تبجح سرقة أراضي الشعوب وتعمل على تشريد الأمنين وتجهد في تكديس الأسلحة الفتاكة المدمرة على الأرض وتحاول شحنها الى الفضاء .

ثم ان ادراك اقبال لحقائق الاسلام جعله ينوه بمزايا الشعب العربي ويتغنى بأصالة هذا الشعب الذي تشرّف بحمل الرسالة الى سائر شعوب العالم وأعلن بدينه الجديد فضائل العقل والرفق في التصرف كما أعلن الاخاء بين الشعوب وحرّم التفريق بين عرق وعرق ولون ولون والقي المسؤولية الكاملة كما

ذكرنا على الانسان : « ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولا »
(الاسراء ٣٦) .

وكم ألم اقبالا تفرق العرب فهو يندد بهذا التفرق ويناشدهم ضم الشمل
ويتلهم على تحركهم الجمعي القوي لصدا الفزاة :

كل شعب قام يبغي نهضة وأرى بنيانكم منقسما
في قديم الدهر كنتم امة لهف نفسي كيف صرتم امما

وهو يذكرهم بماضيهم المجيد ومكانتهم الرفيعة وتقدمهم السالف ورقبهم
الفاخر ويدعوهم مرة جديدة الى الانتفاض يداً واحدة ويذكرهم بقوله تعالى :
« فأصبحتم بنعمته اخوانا » (آل عمران ١٠٣) ويدفعهم الى بناء انسانية جديدة
كريمة لا غبن فيها ولا اجتياح ولا حيف ولا استغلال : « ان أكرمكم عند الله
اتقاكم » (الحجرات ١٣) .

وهو يندد بالاقطاعية الكريهة التي تستغل الفلاحين ، وبالراسمالية الفاشية
التي تسيطر على العمال كما تسيطر برؤوس أموالها على الشعوب . وكأنها
تطمعهم على حد تعبيره أوراق الحشيش تسكير فتحسب سكر النبات .

أصالة اقبال الاسلامية جعلته مشغولاً بالمعرب . ان روحه من روحهم ،
وصوته من معدنهم . من ذا الذي يتكلم على اقبال دون أن يتفنى بهذين البيتين
من قصيدة له رائعة :

انا اعجمي الدين لكن خمرتي صنع العجاز وكرمها الفينان
ان كان لي نغم الهنود ولعنهم لكن هذا الصوت من عدنان

وينطلق اقبال من فهمه لحقائق الدين الاسلامي ، دين الفطرة ، الى بيان
كنه الانسان وسر ذاته وجدارة مكانته في الوجود . ذات الانسان مركز قوة حرة
تنزع الى الحركة . الحركة هي الحياة ، والسكون هو الموت . انظر الى البزرة
تدفن في التراب . فهي لا تمكث فيه بل تنتفض بما فيها من حياة كامنة ، ومن
قوة خفية على الرغم من مرقدتها البارد :

لقد دفنوا في التراب البذور فلم تَفْنِ* في لعدما الهامد
ولم تنطفئ نارها في الحياة على طول مرقدها البارد
الموج حياة البحر وهو قائم على الحركة يلطم الصخر وينحسر دائماً ليل
نهار فهو حي ما دام متحركاً .

وهو بالصور الشعرية الكونية يستنهض الهمم ويحفز على السعي ويحث
على العمل الدائب ويدفع الى الثورة على التسلط والتحكم والاستغلال : غص في
البحر وحارب الأمواج فان خلود الحياة في الكفاح . السكون محال في
الأرض . انصرام الليل مؤذن بانبلاج الصباح . وآخر عهد البراعم أول عمر الزهر .
ولسنا نجد شاعراً ولا فيلسوفاً مثله نوره بالعمل والنضال ولا مثله شحذ
ذات الانسان ونظر اليها مجلوة فاعتبرها مبدأ لتحقيق الغايات العليا والمآرب
السامية حتى اذا تضامنت الذوات وتعاونت وانضم بعضها الى بعض تحركت
ال جماهير على مستمبديها وتحورت من كل نير ومشت تبني انسانيتها الحقيقية .
ينادي في بعض أشعاره :

هيا انتفض من النوم الثقيل ، وانهض في صوت الهداة ، على تكبير
الأذان ، على حرارة اتحاد أصحاب الأنفاس القدسية .
وهو يستنهض الانسان للقضاء على عدوه النمر مرابطاً في كل مكان في السهل
والوادي والجبل والصحراء . عدوه النمر هو الاستعمار وسيطرة الانسان على
أخيه الانسان .

هذه الحركة في الانسان بل في كل شيء مصدرها العشق . ويعني اقبال بالعشق
معناه الواسع وهو الدفع والزحف الوجداني الذي تنسج الذات منه لحمتها وسداها .
انه الأمل الدائب الذي لا تخبو جذوته ولا تخمد ناره . انه حافز العمل به
يرتبط القلب بالعالم ويتصل بالكون ، وبشجاعته الباسلة يسمو المرء سمواً
عالياً ويخلق في المعالي .

سئل اقبال يوماً ما نهاية مطاف العقل؟ قال : الحيرة .
وسئل ما نهاية العشق فقال : العشق لا نهاية له .

يقول في ديوان زبور عجم : ان وادي المشق سحيق طويل فجداً في الوصول اليه
ولا تجعل الوهن يحيط بأمك ولا تسمح للضعف بأن يلتف بعزمك فقد تصادفك
السعادة على قارعة الطريق .

وقافلة المشق في كل مكان لا تبالي بهول المواقف ولا بأشواك الطريق
لأنها ذات روح واعية ويقظة متوثبة . والمشق هو القوة الدافعة الى الثورة .
انه محرك الذات وباعث الرغبات ومحقق الغايات وهو الطاقة التي تحطم
القيود وتتجاوز السدود وتتغلب على الحدود .

والذات العاشقة تتجاوز الزمان والمكان . انها قلم القضاء ومصداق
القدر .

ان تنويه اقبال بالمشق وبحفزه الذات على الحركة واعتباره ذريعة لتقويتها
ووسيلة لتحقيقها القيم العليا كل ذلك يجعلنا نطلق عليه لقب شاعر المشق
وفيلسوف الذات زيادة على وصفنا له بشاعر الاسلام وفيلسوف الانسانية .

وكم يتجاوز اقبال الفيلسوف آراء سيفموند فرويد وكارل غستاف يونغ
ويعلمو عليهما علواً ساحراً في تمجيده المشق واعتباره حركة الذات الدائبة
النبيلة .

الخلاصة أنا نجد في اقبال عالمين متماسكين متضامنين متماثلين : عالم العقل
اطلع فيه على تراث الاسلام وعلى التراث الأوربي فميز السمين من الفث والنافع
الباقى من الزبد الجفاء وكتب فيهما ماكتب ، وعالم القلب وهو عالم أوسع
وأزین وأجمل غنى فيه بقصائده وأناشيده ما غنى . هتك فيه أستار الظلام
وبث أنوار الالهام واشتف خمرة المشق والعرفان ونظر الى الكون بعيني مخلص
فنان فتلاقت في ألحان نايه الرخيم النجوم والأفلاك واجتمع الغضب والرضا
واشتبك الجلال والجمال وتضامن الاخلاص والايمان وتداخلت الرؤى البديعة
والمنى المتفائلة وهذا هو سمة الملو وسر الغلود ونشوة المبقرية وقمة رفيعة من
قمم الوجود .

انه في جميع تأليفه الناثر البليغ والمفكر المجيد والشاعر المبدع فهل لنا في الختام أن نحدو حذوه ونهيج نهجه فنحيي ذكره بالشعر كما لخصنا بعض أفكاره بالنثر :

هيا انتبه موكب العشاق قد أفدا	والليل قد وعد المشتاق ما وعدا
هل ذقت من خمرهم يوما ممتعّة	من ذاق من خمرهم كاسا فقد سعدا
لألاؤها كشعاع الشمس مضطرم	لو شامه عارف ذو نشوة سجدا
سر الخليقة معقود بسلسلها	روحان من سالف الدنيا قد اتحدا
لم ينبق عشقي لي دمعاً أكفكه	خوف البعاد ولا قلباً ولا كبدا
سبعون عاماً ونار الوجد ما خمدت	بين الضلوع ولا مسّ الهوى خمددا
ان أبق أو أفنّ حسبى لمح جذوتها	بالنور متحداً بالعشق منفردا
العشق كهربة علوية لمست	قلب المشوق فناجى إلفه غرّدا
انفق قواك على العليا مجتهدا	ما عاش من عاش طول العمر مقتصددا
ما شئت فاطلب تنلّه حين تعشقه	يقرب العشق والاخلاص ما بعددا
حكم العيافة قضاء لا مرد له	تبقي المفيد وتنفي الفث والزبدا
كالغيث يلثم وجه الأرض من شغف	فتكتسي الحسن والاعجاب والفيدا
ولو قرأت علوم الأرض قاطبة	من دون عشق لضاع الجهد منك سددا
هيهات تحسن دون العشق من عمل	لسوف تشرق شمس العاشقين غدا

* * *

يحمي المحبّ حماءه أن يذتسه	رهم العدو ويقضي في هواه فدا
واها لمن تيّمت أرواحهم شغفا	أوطانهم فحبّوها الروح والجسدا
تلك البطولات من عدنان منشؤها	المجد والجود من ميلاده ولدا

* * *



هيا بني العربِ كم نادى لجمعكم
واها لكم حين يغدو الشمل مجتمعا
وتتقون اذى الأعداء جهدكم
انياهم شرّع في جسم امتنا
صوت من المجد لكن لم يجبه صدى
والدار واحدة والذات مستندا
كم أضمرنا لكم الشغناء والعسدا
أست تبصر من أوصالها بددا
كم من أخ في أخيه واجد عضدا
أخاك فالزمه واعمل في سعادته

★ ★ ★

الفن كالنور ان تشرق مباهجه
وأمتع النور ما جلّت أشعته
الفن كالليزر الوقاد عنصره
لولا الجمال ولولا الفن ما خشت
ولا سبّت مقلّة حوراء فاتنة
الفن والعلم والأخلاق موكبها
على النفوس غدت أيامها رغدا
سجّفت الظلام وزاد العالمين هدى
فيه الشفاء وفيه للفساد ردى
شمس الغروب ولأرف الصباح ندى
قلبا ولا شاق نجم في الدجى أحدا
روح الحضارة للإنسان مذ وجدا

★ ★ ★

كلّ التحيات والاجلال نرسلها
لسيّد العشق في لاهور من بردى
د. عبد الكريم الياني

★ ★ ★

إقبال

ورسائله الكبرى في الحياة

جواد المرابط *

عندما أردت أعداد ما سألقيه أمامكم حرت بالموضوع الذي أتحدث عنه ،
كنت لا كما قال الشاعر :

تكاثر الفناء على خراش فما يدري خراش ما يصيد
بل بالعكس كانت حيرتي من ناحية أنه منذ وفاة المغفور له محمد إقبال
حتى اليوم أي منذ خمسين سنة قيل بعقه مئات المحاضرات وفيها كل ما يتوقع
أن يقال . لذلك جعلت موضوعي لا عن زمن عاش فيه ولا عن مثل ما كان قيل
فيه بل عن أمور تتصل بحياتنا الحاضرة وتتصل بنا ، عن العرب وما تهمنا
معرفة عن السوريين .

وهكذا جعلت المحاضرة عما له صلة بأقوال إقبال من ستة أمور هامة :

(أولها) عن الغزو الفكري ، و (ثانيها) عن الحب والجمال ، و (ثالثها) عن
وحدة الكلمة والتعاون على ما يمود بالنفع على العالمين العربي والإسلامي و (رابعها)
عن المخاطر التي تنجم عن الخلاف وتشتت الكلمة و (خامسها) عن أثر أقوال إقبال في
سياسة باكستان نحو العرب ، و (سادسها) عن أهداف نذر إقبال نفسه ليؤديها كرسالة
يؤمن بها الخير الإنسانية .

ان في الأفكار التي نقلت عن شاعر الإسلام محمد إقبال طيب الله ثراه ، سوام في
شعره البليغ أو نشره المبين الفصيح ، ما يجعل العربي والمسلم يفخر بماض مجيد ، ويتوثب
نحو نهضة مباركة ، قوامها جمع الشمل ، والعمل لمستقبل مشرق ، واغناء الإنسانية
بما يوطد فيها روابط المودة والأخاء ، واذكاء الروح لعمل الخير .

* مولود عام ١٩٠٥ ، خريج معهد الحقوق بدمشق عام ١٩٢٣ ، سفل مناصب إدارية وسياسية متعددة . منها
وزير دغوى في السعودية العربية ثم في باكستان . له عدة مؤلفات .

يروى أن ابن المقفع سئل لِمَ لاتقول الشعر ؟ فقال : ما أريده لايجيشني ومايجيشني لا أريده . أما محمد اقبال فكان يجيشه مايريد ، وما يجيشه هو الذي يقصده عن ايمان به للتعبير عن أسس الأهداف . وان من شعره ما فيه فيض من الجمال بعدوبة نغمه ، أما روعة معانيه فهي تنمش وكأنها نسيمات الفجر عند بزوغه .

واذا كان من طبيعة الانسان أنه لا يستطيع أن يحب لغيره أكثر مما يحب لنفسه ، فان محمد اقبال مثله الشهيد من هذه الناحية كان يلهب ذهنه طول التفكير في حاضر الأمة ومستقبلها الى أن وافته المنية وسيرته جديرة أن تعرف على نطاق واسع لأن فيها خير مانحب أن نجده من العلماء والشعراء والذين يبداهم التوجيه التربوي .

واذا كان من مقتضى ناموس النشوء والارتقاء أن يقضى بذهاب ما لا يصلح ، وكان ما يصلح من أفكار قد تعترضه عوائق دون التسليم بفائدتها ، فان الأفكار التي أبداهها محمد اقبال فيها كل ما يصلح ، فيها ما نحن بحاجة لمعرفته والاستئثاره بأنواره . أوضحت الأحداث ذلك ، والسبب هو أنه انتشر بين كل شعب من الشعوب في شرقنا ما عبّر عنه بقوله :

هي المدنية الحمقاء القت بهم حول المذاهب حائرينا
لقد صنعت لهم صنم الملهي لتعجب عنهم الحرم الأميننا

فكان من انتصار الفزو الفكري في كل شعب ان سادته نظرتة الخاصة التي تتمشى مع غريزة حب الأثرة ، فاضعت بوجودها النظرة الانسانية الشاملة التي يعد من أكبر الدعاة اليها محمد اقبال . وذلك لترفيه عن الصنائع ، ولوعيه التام بما فعله الفزو الفكري ، وما فعلته الأهواء والشهوات والمطامع ، وهي التي كانت معها الرعود القاصفة والزوابع المزلزلة ، ونحن نجد صورتها في مآسي التمزق في لبنان ، وفي فواجع العراق وايران .

لقد أشقى هؤلاء وأولئك انهم نسوا ماتوحيه الأخوة ومصلحة الجميع من جعل التعاون يرجع على كل اعتبار آخر ، ولأن كلا منهم يريد أن ينزل أخوه على حكمه . قال الشاعر :

واذا زل الرفيق وانت ممن بلا رفيق بقيت بلا رفيق

وان فيما هو واقع بين العرب من خلافات وقطيعه وما ينتشر في سماء كل من غيوم غاضبة ما يعلن عن سلامة ما كان يدعو اليه محمد اقبال .

فماذا يريد اقبال للعرب ؟ ماذا يريد للمسلمين ؟ ماذا يريد للمجتمع الانساني ؟ انه يريد للجميع سعادة لا شقاء ، وتسامحاً لا تعصباً ، وعدلاً لا ظلماً ، ومودة لا عداوة ، وحبوراً لا نفوراً .

لقد دعا محمد اقبال لرؤية الحياة المصرية على حقيقتها . أوضح ما ينفع منها وما يضر . ودعا لبناء حياتنا على ما لنا من مجد الماضي وما يمتاز به من قوة روحية

وايمان بالله ، الى جانب ما أنتجته الحضارة المعاصرة من رقي علمي وانتاج صناعي .
ونبه في الوقت ذاته الى الغايات القذرة التي يعمل لها المستعمرون والطامعون عن طريق
ما لهم من عملاء لاثارة الفتن بين العرب أنفسهم ، وبينهم وبين المسلمين ، وبين
الطوائف التي تعيش بسلام مع العرب والمسلمين ، كما نبه لما يدس من تشويه لسيرة
المخلصين العاملين في خدمة امتهم ووطنهم لا سيما أولئك الذين ينادون لتحقيق الوحدة
العربية والعمل للتعاون مع العالم الاسلامي (١) .

هذا وان من الظلم أن ينسى لفاضل ماله من خدمات ويتسقط له ما قد يقع من
الانسان ويتوب منه ، أو قد يكون ما نسب اليه لنقمة أو لكره أو لحسد . ثم ان من
الظلم أن يزعم أن الانسان ، ما عدا الانبياء ، يفترض فيه العصمة قال تعالى : (ان ربك
هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين) لماذا ؟ لأن في الحياة أسراراً وراء أسرار
وفي كل انسان خفايا لا يعلمها الا الله .

رحمتك يا رب ! نحن في عجز كفاءتنا المحدودة التي عليها خلقتنا ، وما نعلمه وما
نقدر عليه انما هي امكانات أنت الذي خلقتها وجدت بها علينا بقدرتك التي لا تحد وهي
من نعمك التي لا تحصى . وما خلقتنا عرضة للزلل والخطأ الا لتكون أنت وحدك الغفور
وأنت وحدك القادر على كل شيء ، وهذاك وحده هو الذي لا يخترق حرمة قداسه الا من
لا يؤمن بك .

وبما أنه لا غنى للشاعر بل ولكل فنان عن عاطفة تهزه بالحب والجمال ، وتوقد في
نفسه الشوق والحنين ، وما يملأ النفس بالاحاسيس الندية ، فان هذه الظاهرة نجدها
بادية في شعر اقبال ونشره .

فما أروع هذا الحب الذي بوجوده يوجد معه سر النعيم في الحياة ، وبوجوده يكون
كل شيء على ما يرام ، اذ تتسامى فيه النفس ويمارس بوجوده البر في خدمة الناس .

وما أروع هذا الجمال وهو الذي يثير في الذات وقدة الشوق فتصدق فيها بالانغام
الساحرة . ان في الحب والجمال السعادة التي تطل علينا بالوجه المشرق والشعر البسام .

وغني عن البيان ان الحب هو الذي يخلق في الشاعر أروع ما يقول بسبب ما
يخلقه فيه من ساحة ورقة وحنين وأشواق .

كما أن الجمال هو الذي ترتفع به النفس نحو العلاء ، نحو الله ، ونقدس فيه روعة
ما خلق من نجوم وشموس وأقمار وأنوار وظلال ، وأنهار وبحار وجبال وورود
وياسمين وزنايق ورياحين .

١ - كشان ما ظهر حديثاً من تشويه لسيرة جمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده والشيخ طاهر الجزائري والاستاذ
يوسف النبهاني وما نسب للأمر شكيب أرسلان والشيخ جمال الدين القاسمي والشيخ بدر الدين الحسني وهم منه
براء والمقصود من تشويه سيرتهم أن لا تفرا كتبهم لا سيما خاطرات جمال الدين الافغاني ، ورسالة التوحيد ،
وحجة الله على العالمين ، وحاضر العالم الاسلامي ، ولماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم .

ويا لفجيمة البشرية من أناس ليس في قلوبهم حب ، أعماهم الغرور والمطامع فهم يعملون بما يعدونه من قتابل ذرية ليقتدوا في بضع دقائق ما على الأرض من جمال الى الهاوية الأبدية .

فلو لم يخلق الله في قلوبنا غريزة الحب، ولم يخلق في الدنيا الجمال ، كنسا كمن لم يخلق له عيوناً يرى بها ما في الكون من روائع، وكمن لم يخلق له آذاناً يسمع بها ما يطرب من تغريد وهديل .

فما كنا لولا الحب والجمال يشرق لنا أنس ولا تطيب لنا الحياة ، ومن ثم ما كنا لنأسف على زوال حياة ليس فيها الا الايام ومشقة الكدح ، وما كنا نأسف على تدمير الأرض التي لا حب فيها ولا جمال .

قال محمد اقبال :

(الحب هو المصدر الأعلى لكل فن عظيم، فهو وحي الفنان ، وهو دوافعه الخلاقة ، والانسان الذي ليس في قلبه حب فهو شبه انسان) .

وقال :

(لا يمكن اصدار الحكم عما هو خير أو شر ، صالح أو غير صالح) ، ان لم يكن للعب المكانة العليا ، وبأن يكون له الوجود في المبدأ والفاية) .

وقال :

(ان الفلسفات التي غاب عنها أن الحب الخلاق هو الذي يحل لغز الموائق في الحياة ، ما تكون تلك الفلسفات الا باقات من الزهر الصناعي) .

وقال :

(ان ديناً ليس من مبادئه الدعوة الى المحبة ، وتقدير الابداع الحكيم ، وروعة الجمال في الكون ، هو دين باطل ، كل ما فيه انه وسيلة استغلال طبقة من الناس سذاجة غيرهم) .

وقد احتلت أفكار اقبال لدى أكثرية المسلمين في الهند منزلتها الجديرة بها ، وكانت أشعاره ومحاضراته تستهويهم ، فكان بين الفريقين ما يشبه نظرتي عاشقين وما يعبر كل منهما للأخر من شوق وحنين ، ومن ثم ثبتت من التوافق بينهما تلك الدوحة المزدهرة التي هي باكستان .

فباكستان وهي التي تعتبر ثمرة دهوة محمد اقبال ، ورأت نور الوجود على يد القائد الأعظم محمد علي جناح ، وقد أتيت لي السعادة ان عشت فيها أمثل سورية خمس سنوات ، تسمح لي تلك المدة أن أشهد بأن حكوماتها المتعاقبة ومواطنيها الكرام يمثلون في عملهم ومساعيهم ، ما كان خططه لهم اقبال من العمل لخير العالمين العربي والاسلامي .

لقد قال اقبال وهو الأب الروحي لباكستان يعبر عن ثورته لماساء يراها في العرب كما يراها بين المسلمين هي انهم مشتتون لا يجمعهم الشعور بما يتهددون من مصر أسوأ مما هم فيه ، قال شعرا :

**كل شعب قام يبفي نهضة وارى بنيانكم منقسما
في قديم الدهر كنتم امة لهف نفسي كيف صرتم امما**

اقول ما من بقعة من بقاع العالم العربي يرضى ضمير العربي بما هي فيه من تجزئة يضاف الى ذلك ان كل دويلة اضعف من ان تقاوم اطماع المستعمرين اذا ما توحدت كلمة أولئك المستعمرين كما كانت توحدت على (الرجل المريض) أي الدولة العثمانية ، لأن أولئك المستعمرين يكونون أقصر يداً وأعجز قدرة من أن يقدرُوا على العرب اذا اتحدوا ، وكان تعاونهم عن اخلاص في العالم الاسلامي . ثم ان هذا التعاون يحرر العرب من حدود الظروف التي هم فيها ، ويجعلهم أقدر على أن يفرضوا ارادتهم ليمودوا يحملون مشعل الحضارة كما حملوا مشعلها من قبل وليشاركوا في اغناء التراث الانساني .

قال محمد اقبال : وكأنني اراه يقول هذا وهو يستفرغ فيه جميع ما في طاقته من قول ينصح به :

(انكم تجتازون في عصركم هذا أدق مرحلة من المراحل ، وتمرون بأصعب دور من أدوار الحياة ، ونجاتكم رهينة باتحادكم ، وتعاونكم في العزائم والجهود ، وفي الوسائل والغايات .

كل من بالعق احيا نفسه ليس بالباطل يعني راسه)

واني أضيف الى قوله هذا من قلب يصرخ بكلمات هي التعبير عن أمنية كل عربي شهم وغاية كل مواطن شريف :

(عندما تكون المسألة مسألة انقاذ الوطن والخوف من عدو عات ، فما يكون هنالك موضع لشيء آخر سوى العمل لانقاذ الوطن . وهذا يوجب أن نتبع الحكمة الكبرى التي أمر بها سبحانه بحق من عصوا النبي قال (فان عصوك فقل اني بريء مما تعملون) فلم يأمر نبيه بمقاطعتهم ، وانما أمره بالبراءة من عمل سيء ارتكبه . ومن ثم نهى النبي عن التقاطع والتدابير وأمر بالتعاون الا على ما كان فيه شر أو ظلم أو عدوان .

قال الشاعر :

**اذا كنت في كل الامور معاتبا صديقك ، لم تلق الذي لا تعاتبه
وان انت لم تشرب مرارا على القذى ظمئت ، واني الناس تصفو مشاربه!**

هنالك عمل عظيم لانقاذ الوطن العربي ككل ، وهذا العمل العظيم لا ينجزه أبدا التباعد بين العرب ومقاطعة بعضهم بعضاً . لا ينجزه أبدا مجرد ترتيب قوله تعالى : (ان

هذه امتكم أمة واحدة) كما لا ينجزه أبدا مجرد القول (العرب أمة واحدة ذات رسالة خالدة) . وان لم يتم التعاون باخلاص ووحدة الكلمة كحد أدنى بين العرب ، فلن تكون حياتهم الا سلسلة متواصلة من المحن والتحديات الطاغية ، فاذا سلم فريق بفعل الظروف ، فلن يسلم أيما فريق عند تبدل الظروف، ولا تكون سلامته الا لوقت محدود، فهي ليست من السلامة في شيء) .

ذكرت ، أيها السادة ، ماسمح به الوقت عن الغزو الفكري ، وعن الحب والجمال ، وعن وحدة المسلمين ووحدة العرب ، وكان رابع أمر ذكرته عن المخاطر التي تنجم عن الخلاف وتشتت الكلمة ، أي ما ذكره اقبال عن تلك الأمور وما علقته به عليها . والان أحدثكم عن أثر أقوال محمد اقبال في سياسة باكستان نحو العرب هو أن باكستان حسب ما أعرفه منذ كنت فيها تسير على ما خطه محمد اقبال ، تؤيد العرب في كل أمر مصري لهم وفي كل ما يتفقون عليه ، وان موقفها من أجل أقدس قضاياهم وهي فلسطين هو نفس الموقف الذي يقفه العرب، ونفس الموقف الذي كان من الجميع نحو الجزائر الى أن حررها أبطال في صمودهم وبسالتهم وعدم استسلامهم ومواصلة حربهم ضد المستعمرين . على مثل ما نشاهده اليوم من أبطال المقاومة الفلسطينية الذين لا يمد انسانا ذا ضمير ، ولا يمد عربيا فيه مقلدة الشهامة العربية من لا ينتصر للحق والعدل ، بمعنى لا ينتصر لمن هم اذا خسروا خسر معهم العرب مجدهم ، وان هم انتصروا انتصرت معهم كرامة العرب، لأن ذلك الانتصار علامة وحدة كلمتهم ، وبوحدتهم هم أمة ، ولن تكون أمة الا بوحدة كلمتها .

ان من حق باكستان في ذكرى الشاعر الكبير والفيلسوف الفذ محمد اقبال أن نحیی نحن العرب معها ذكراه، ونحیی أيضا باكستان وكل دولة لها الأهداف المثلى التي تشابه الأهداف التي ذكرها اقبال والتي فيها حلم كل انسان حي الضمير نبيل الروح والمقاصد، هو اعلان السلام العالمي ونوال كل شعب حقوقه الانسانية والقومية ، وهو يوم نصفق فيه مبتهجين بأيدينا وقلوبنا .

ولكن هذا اليوم سيسبقه يوم قبله وهو قريب ان شاء الله هو تحرير اخواننا الفلسطينيين وطنهم واقامة دولة لهم . لأن الفلسطينيين لا يمكنهم انتظار حلم يحتاج لزمن مديد لتحقيقه . وبالتالي فان الفلسطينيين وهم الذين يجدون التأييد الكلي من أحرار العالم ومن سورية بصورة خاصة ، قرروا أن يمشوا على جثة كل من يقاوم مسيرتهم ، لأنهم على عزيمة المصر على النصر . فهم لن يستسلموا اذا هزموا مرات ، لن يستسلموا ولو هزموا مرة ، لن يستسلموا لأن النصر النهائي نصيب من لا يستسلم .

ألا رحم الله محمد اقبال لقد كانت دعوته (لاخلاص العمل) لا لمجرد قول الشعر بزعم (التزام الفن للفن) . وكان يتغنى بشعر يملأ النفس روعة وإيمانا ، وله من النصح والتوجيه ما يجعلنا في ذكراه نحیی فيه رائدا من أكبر الرواد العاملين لتحرير الشعوب .

وانما يتم تحريرها بمواصلة العمل باصرار من أبطال ، لا بالتهالك على الزبد من
الأقوال .

قال محمد اقبال :

الخطوة الأولى لنهضة أمة تحريرها بالعزم والاصرار
لمجال تحرير النفوس أمانة موصولة بنزاهة الأفكار
والشعب حين يضل في آماله عن قصده ، لم يلق غير بوار

ان دعوة اقبال لتحرير الشعوب انما هي انتصار للشعوب الساعية لتحريرها بحق
تقرير مصيرها . ولكن هذا لا يمارض الدعوة للسلام العالمي الذي يجب ان يحقق احترام
الحب في القلوب ويجعل التعاون على أساس من العدل والمودة بين الشعوب ، قال :

فاذا تضافرت الذوات تناولت ما تبتغيه من علا وإماني
اثود رابطة الشعوب لو انه متحقق عاش السورى بأمان

هذا وان محمد اقبال من أكبر الدعاة للتحرر من التخلف والبؤس ، ذلك أنه أكثر
الحديث شعرا ونثرا عن قوله تعالى في آية جمعت من بلاغتها ما يتكفل بالقضاء على
كثير من الجرائم بسبب ما تدعو اليه من (عدالة اجتماعية) هي قوله سبحانه (في
أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم) .

ألا رحم الله محمد اقبال قدر ما نفع بتخطيطه من أجل تحمل كل انسان مسؤولياته
والقيام بواجباته . وجعل حثه على ذلك بشعريته بالأريج كما تمبق الأزهار والرياحين .
رحم الله محمد اقبال فقد جعلنا نستبشر في الحياة البواعث الطاهرة وبأنا خلقنا
لمظالم الأمور ، وان لا صعوبة عظيمة عند النفس العظيمة .

يريد اقبال أن لا نكون نائمين نستسلم لمذلة أو يستبد بنا سبئات .

يريدنا أن نكون على مثل ما تسير عليه اليوم سورية مسن صمود وبسالة لتحقيق
للمروية خير المال ، ولسهر رجال صمود أصحاب شهامة فيها ، هم الرجال .

يريدنا لنكون في الذروة العليا من الجبل في اعتزاز ، العزة تملأ رحاب نفوسنا ، ويمر
قلوبنا الايمان وما للايمان من رسالة كبرى في الحياة ، نعمل مع من يعملون للسلام
العالمي ، لتجنب الظلم والعدوان والشر وهي التي تدوي منها في الآفاق رعود ، وتجمل
الغالب والمغلوب ألا يقفوا الا على جثث وأنقاض .

لقد كان لمحمد اقبال ذلك الشاعر الكبير والفيلسوف الفذ والداعية بشعور متقد من
محبة للمرب رسالة كبرى في الحياة هي العمل لخير الإنسانية ثم هو يريد ما تريده أنت
يا اخوتي الكرام ، يريد أن يمود للمرب اشراق نجم سدهم ، وأن يسترجعوا بوحدتهم
كوكب مجدهم .

إلى باعس الصحوة في الشرق

نذير الجسامي

القيت مساء ١١/١١/١٩٨٦ في مكتبة الأسد في الذكرى ١٠٩
لميلاد شاعر المشرق والفيلسوف الباكستاني الكبير محمد اقبال

في زحام الدجى رفعت ضياءك فاطور ستر البلى وردد نداءك
قم الينا لا جانح الليل وارك ولا بارق النهار وراءك
قم كما كنت في الليالي وأرسيل في مدى كل غيهب أصداءك
انت فينا على الشفاه وفي السمع فسلسل عن الهوى أنباءك
الردى ؟ يعجز الردى أن ينحك ويطوي من الدروب سماءك
كنت نجم السرى مع الليل فيه كيف يحوم مع الضحى سيماءك ؟
هوذا أنت لم تزل تقرا الذكرك لتهدي الى الملا قسراءك
تذرع المشرقين بالنور مداحاً تغني للمدلجين غناءك
وتدق القلوب بالوعد صيحاء بمن سررك الغداة وساءك
حيث كان الانسان كنت أخاه ان سقيت الجفا سقيت أخاءك
هولاء المشردون العزاني بهم الحب في مصلاك جاءك
أنت للممت شملهم في حمى الحق فباتوا على الأسى أصدقاءك
وجراح الأحرار ما زلن من حولك خضراً . . . وينتصبن ازماءك
هن يسألنك الهوى فاحتضنها سرها أن ترى اليها انتماءك

أَوَ لَمْ تُلْغِهَا حَنَانِيكَ تَسْتَعْلِي عَلَى ضَنْكَ عَيْشِهَا اسْتِعْلَاكَ ؟
 وَأَوْلَاءِ الطَّفَاةِ فِي الْأَرْضِ مَا زَالُوا عَلَى كُلِّ سَاحَةِ أَعْدَاكَ
 كُلِّ يَوْمٍ بِمَا تَحْدُثُ تَنْقُضٌ عَلَيْهِمْ فَيَمْرِفُونَ بِسَلَاكَ
 صَفَّرَتْ رِيحُهُمْ مِنَ الْغَرْبِ فَاسْأَلُ أَخُوهُ الشَّرْقُ : هَلْ لَوْتَ أَنْوَاءَكَ ؟
 أَنْتَ زَلَزَلْتَ فِيهِمْ أَيْسَةَ الظُّلُمِ بِأَيِّ الرَّحِمَانِ فَارْفَعْ بِنَاءَكَ
 لَمْ تَبْعُهُمْ بِأَفْكَهِمْ رَايَةَ الْحَقِّ ٠٠٠ هَلْ اسْطَاعَ بَرَقُهُمْ اغْوَاءَكَ ؟؟
 قُمْ إِلَيْنَا هُزَّ الصَّحَارَى وَبَرَعْمُ فِي جَنَاهَا جَمْرًا وَجَدَّدَ لِقَاءَكَ
 رُشَّهَا بِالْحَدَاءِ تَوَقَّظْ كَرَاهَا أَنَهَا اشْتَاكَتِ الْعَشِيَّ حِدَاءَكَ
 هُزَّ رَمْلَ الْفِلَا يَفُوصُ عَلَى الضَّيْمِ وَأَشْمَلُ بَنُورِهِ كَبِيرِيَاءَكَ
 وَاجِدِلْ الشَّمْسَ لِلصَّحَارَى سَيَاطًا تَسْتَقْهَا مِنْ لُطَى الْهَوَى أَنْدَاءَكَ
 هُزَّهَا ٠٠٠ نَامَتْ الصَّحَارَى عَلَى الْجَدْبِ فَفَجَّرَ لَهَا مِنَ النَّارِ مَاءَكَ !
 حَرَّكَ الْهَامِدِينَ أَبْنَاءَ رُؤْيَاكَ ٠٠٠ أَتَنْسَى عَلَى النَّوَى أَبْنَاءَكَ ؟
 صُوبَ انْشَادِكَ الْمَسْمُورَ فِي الْجَرْحِ حَمِيمًا وَانْسَجَ عَلَيْهِ رَدَاءَكَ
 لَا تَدْعُ نَايِكَ الْعَنُونَ يَسْلِيهِ فَفِي دَائِهِ عَرَفْتَ دَوَاءَكَ
 مَلَّ عَلَيْهِ مَعَانِقًا فَهُوَ جَرْحٌ طَالَمَا قَدْ أَضَاتَهُ وَأَضَاءَكَ
 مَلَّ عَلَيْهِ (الْحُسَيْنُ) بِالْمَتَّبِ وَالزَّجَرِ وَذِكْرُهُ بِالْفِدَا كَرِبَلَاءَكَ
 وَإِذَا مَا رَأَيْتَ فِيهِ بَقَايَا مِنْ ذُبُولٍ فَانْكُأْ بِهِ أَدْوَاءَكَ !
 مِنْ نَصَالِ الطُّفْيَانِ تَذْرِفُ حُمَاهُ دَمَاءٌ ذَرَفَتْ فِيهَا دَمَاءَكَ
 وَعَلَى ضَفَّتَيْهِ وَشَمٌّ مِنْ الْأَسْمَاءِ سُودًا مَعَتْ بِهِ أَسْمَاءَكَ !!
 يَا رَفِيقَ الْأَحْرَارِ هَلْ نَحْنُ مَا زَلْنَا عَلَى نَائِي عَهْدِنَا رَفَقَاءَكَ ؟
 مَزَقْتَنَا الْخَطُوبَ لَيْلًا بِأَيْدِينَا فَذُقْ مِنْ كُؤُوسِنَا ضُرَاءَكَ

★ ★ ★

يَا نَجِيَّ التَّكْبِيرِ لِلصَّخْرَةِ الْكَبِيرَى أَنْسَاكَ حَلْمُهَا صَحْرَاءَكَ ؟
 أَحَسِبْتَ الطُّوفَانَ مَرًّا عَلَى الْأَرْضِ فَأَسْلَمْتَ لِلصَّبَاحِ مَسَاءَكَ ؟
 أَمْ حَسِبْتَ الْمَوْتَى اسْتَبِيحَ ثَرَاهِمَ فَتَنَزَّوْا فَوْقَ الشَّرِّ أَحْيَاءَكَ ؟!
 ظَلَمُوا مِنْ قُبُورِهِمْ شَهْبَ الْجَنِّ فَهَزَّوْا بِكِبَرِهِمْ خِيَلَاءَكَ ؟!
 مُضَرِّتُونَ يَلْطَمُونَ سِنَا الشَّمْسِ إِذَا لَحْظَهَا تَحْدَى ذُكَاءَكَ !



سمعوا صرخة الجهاد تزعجها فلبّوا الى الجهاد دعاءك !
أيّ أخا الحب أه بل ألف أه كيف أغضبي لكى أرى إغضاءك ؟
أنت من أمتي هنا ٠٠ في مداها ٠٠ في أمانيتها غزلت رجاءك
نفحات' التنزيل ضمت ليلاليك الى ليلتها فبلست سغاءك
قم ترنّم في صوتك العرعدنان وفي كأسه عشقت ارتواءك
أعجمي شربت من كرمة العُرب وباركت عندها صهباءك
ذقتها حلوة سكرت بريّتها وأعليت في حماها خبءك
ليت رهطاً من الأعاريب ذاقوا فانتشوا بالمذاق منها انتشاءك
لو تلفت ساعة لتراهم لوجدت الليث في الروع شاءك !
أمراء هانوا على عرّض الدنيا فأبكوا بغزيهم عزباءك
ما على شمعة الالباء اذا قمت تريها على الالباء بكاءك ؟؟
قمت في دارهم تصلّي وفرّوا ! وتنسّمت دونهم أجواءك
هربوا تاركيك وحدك في المحراب تنشي على تقاهم ثناءك !!
رهنوا الصولجان والعرش في ليلة إثم كانت بفجورها ليلاءك
ضمخوها طيباً لمفتصب القدس وقالوا : يا عهري طيب عطاءك !!
نحن يا عهري ما حلفنا على التحرير فاجمل منا السبايا إماءك !!
ما خلّقنا لنرفع الراية الحمراء ٠٠٠ خذها وامسح بها عوراءك !!
أو فدسّها كما يشاء لك الطفيان ٠٠ وانثر بكفنا صفراءك !
زرعوا في أكفنا علم التحرير فانسج من كل خيط رواءك !
نحن نكفيك حربنا بكراننا هات أكفاننا وخذ شحناك !!

★ ★ ★

يا صديق الكوخ المذّب بالقصر الم تنس للقصور ازدرائك ؟
يالنا من خنا الرعايد بالطين استعموا ليطفئوا رمضاءك
رعف التاج حين باعوه في الذل وعافوا في المكرمات شراءك !!
أنت رتلت سورة الفتح فيهم فتألّوا أن يفتحوا غلّواءك !

ثم ذكّرت بالمروءات في التنزيل فاستنزلوا عليك بلاءك !
 غدروا بالشعوب اذ الجموها يا لجاماً ٠٠٠ من للمكبّل شاءك ؟
 كذبوا الحق في ادّعاءهم 'السُّهد' عليه وما كذبت ادّعاءك
 قل لهم : خُذْنِمُ 'الأمانة وارثُشْ' في مآقي عيونهم حصباءك
 قل لهم خنتم العروبة والا سلام وافتح على الهشيم لظاءك
 سَلْ فلسطين كيف تشخب بالدم وسائل جزّارها : مَنْ وراءك ؟؟
 فاذا قيل : (لندن) البني والدولار فاشحذ على الجوى بغضائك !
 اذا قيل : مَنْ يحامي عن الباغي وجدت الحُمة صفّاً ازاءك !!
 جرحوا عَفّة الأبوّة لما رقصوا يوطئونه عذراءك !!
 أسلام' المبيد حلم ليال زوّقوا في ضلالها استغناءك ؟
 أم سلام القبور غاية مساهم ؟ ألا يا ابناء جرّد مضائك
 وانفجر يا صديد بركان غيظ أن أن يشهد السورى آلاءك
 ان خلف الرماد ناراً تَلْظِي لن يطيقوا اتقاءها واتقاءك
 نامت الخيل بل أولاء أناموها وفاءوا يحاولون امتطاءك !

مركز تحقيق وتوثيق التراث العربي
 دمشق

يا أخي هل فُجِعتَ بالشَمَمِ المرّ ؟ ألا فالتفت لتلقى عزاءك
 ها هنا ينجلي عن الرَّهَجِ السيفُ مضيئاً فانظر به لألاءك
 فدمشق المصماء تصهل في الميدان فاسمع على الصهيل نداءك
 ان ترمها تجدد بكل مصلى وعلى كل قمة فيحاءك
 فقنّت أعين المبيد وصاحت برسول العتوف : حتفك جاءك
 لو تراها في يومها ، لوَحَ الغدر فقامت غضبي ، رفعت لواءك
 عُصْبَت بالجراح ظمأى وقالت : يا ابناء الجراح اسقِ ظمأك

نذير الحسامي

دمشق ١٩٨٦/١١/٨

في محراب الخالدين

عبد الرحيم الحصني

وافيت' مجدك فانشيت مكبلا ما كان اظلمه علي ٠٠ وأعدلا
جمدت' يداي' على الطروس واحجت' لمع' الخواطر والبيان' تعطلا
وكان ما بيني وبين ملاحمي من هيئتمات' الوحي جف' وأهلا
فوقفت' التمس النشيد وتربما ضحك السراب' لناظري' لأنها
وأنا المفيض على الأنام قصائدي ليرى الزمان بأيهن تعللا
غرراً كان جمالها وجلالها يتمانقان اذا البصير تأملا
صبغت جبين الشك من بصماتها بهدى اليقين فخلفته مجنلا
وتلفتت نحو الشمس فأبدعت من كبرياء الشعر شمساً أجلا

★ ★ ★

وافيت' مجدك واكتفيت بذكره اني اغار عليه أن يتمثلا
وافيته متبركاً ، فأحالني متنسكاً ، فلزمته متبتلا
وسعت أمعن في هداه فلم أجد قبساً أحب ولا ضياء أنبلا
أرج من النهج الحنيف تضرعت دنيا الرجاء به فأشرق وانجلي

وسرى وأين النور منه على الدنى فأضاء ليلاً ، واستردّ مضلّلاً
وأعاد أشعة السلام عزيزةً وأزال محتدم الصعاب وذكّلاً
هي صيحة' الايمان يعرف سرّها من خاض أعماق الحياة وأوغلا
أمناءىء الظلماء في غلوائها ما زال صوتك للهداية مشعلاً
لك في ضمير الشرق وثبة' ثائر نادى وكبّر للجهاد • وهلّلاً
فانساب يخرق الحدود زئيره وكان همس الوحي منه تسلسلاً

★ ★ ★

مالي أطالع كل يوم نفحة عجباً ، وأشهد كل يوم منهلاً
وأشيم تحت خفي كل إشارة بريقاً بمتقد الاباء تسربلاً
يتهافت العنّت' الغبي' أمامه خجلاً • وينهزم الجفاء تذكّلاً
وترف أجنحة الحمول تطلعاً شطر الحقيقة تستشف الأفضلاً
هل في السكوت على الهوان تنبيك من قال ان الجبن صار تبتلاً
ذاك ادعاء المرجفين لعلمهم أن القعود يعيق عن طلب العلى

★ ★ ★

لله أنت كم ابتنيت مؤثلاً وكم اجتنيت من الخلود مؤثلاً
تتزاحم الأقوال عنك فمكبر أصفى اليك ومستجيب دكّلاً
ونداك فوق الساحتين مخلق يسدي من الحكم الأجل الأمثلاً
من كل رائحة السداد يزيناها ترف البيان مرصعاً ومجلاً

★ ★ ★



يا شاعر الايمان كم من آثم رصد المنابر للخيانة واعتلى
وطوى الكرامة واحتمى بمداتها وتجاهل الشرف الجريح وأغفلا
والشام تصفع كل يوم موكباً للفادرين ، وكل صبح جحفلا

★ ★ ★

يا شاعر الايمان عفوك ان لي في زحمة الأحداث قلباً مثقلا
حمل المآسي في محبة أمة ضمن الزمان شقاءها وتكفلا
وتناولته الموجعات ولم يكن يوماً ليسام حملهن* ويبغلا
يا شاعر الايمان ما انفجر الأسى لو لم يكن بين الضلوع توغلا
ربيت شمري في الحياة على الهوى فحباً وشب بجانحي* مدلا
والأم فيه وفيه أعذل انما تقضي المحبة ان الأم وأعدلا
ما فاتته انصاف مجدك راضياً لكن قدرك راعه فتمهلا
حسبي من الروض المورج باقة ومناي عندك أن تمن وتقبلا
حبات زيت في سراج محبة رقد الحنين ضياءهن وأشعلا

حمص - عبدالرحيم العصري

★ ★ ★

مُهداة إلى شاعر الباكستان العظيم
الدكتور محمد اقبال

في ذكركم اقبال

هندهكارون

اقبالُ بين يديك محبّرتي
ودفاتري ٠٠ والشعرُ والمبَقُ
ونشارُ حرفٍ أنتَ موئلهُ
والروح والانسَانُ والألْسَقُ
ودموعُ وجْدٍ ٠٠ سامرتُ أرقاً
يطفو على الأحداقِ ٠٠٠ يَنْمَتِقُ

★ ★ ★

أُتْرَاكَ تُدْرِكُ ما بصدري من حنينٍ ؟!...
أُتْرَاكَ تعرفُ كيف يجتاحُ العذابُ المتعمينَ
ومدارُ أسرارِ السنينِ
في القلبِ ٠٠ بين شفافه ٠٠ نبْضُ اليقينِ
والعِشْقُ نجمُ العاشقينِ ٠٠٠

★ ★ ★



اليومَ أنتَ الملهِمُ المرتاحُ في بَضري

حيثُ القصيدةُ موطنِي ٠٠ قَدري

ومسارتي اذْ شاقني سَفري

للذاتِ تبني ٠٠ مَنهجي ٠٠٠ فكري

وتخطُّ لي عُمري

★ ★ ★

وقرأتُ في عينيكَ فلسفَةَ الوجودِ

ورسالةَ الاسلامِ خفّاقَ البنودِ

في الأرضِ ٠٠ تجتازُ الحدودِ

في الروحِ أشداءَ الورودِ

في العقلِ ٠٠٠ تصقّلُ في مَراياهُ الحقيقةَ والخلودِ

★ ★ ★

وتمودُ بي « اقبال » في لمحِ الطفولةِ

وأراكَ في أرجِ الخميَلَةِ

والوالدُ الورعُ الأمينُ ٠٠ يُعيدُ أوراقَ الرجولَةِ

وسنا التوحّدَ والبطولةَ

لتكونَ رهنَ شبابك .. النشعى الحميمةَ والجليلةَ

★ ★ ★

يا طالبَ النُورِ المُشعّ من الدُجى أنتَ العجى

انْ ضلّ قومٌ في متاهِ أثَلجا

وتجمّدتْ أوصالُهُم ٠٠ والليلُ ركبٌ أدلجا

ذابتْ على أضلاعِكَ الألامُ ٠٠ صِرْتُ المرتجى

فاذا الجليد توقدْ في القلب ٠٠ ضاءَ توهجاً

★ ★ ★

يا ثائراً «لاهور» تشهّدْ أنك المثلُ
وشبابُها يرنو اليك تشدُّه المثلُ وتراهُ الأملُ

وحدتْ بالحبِّ الشعوبَ ٠٠٠ كبرتْ يا بطلُ

وصنعتْ تاريخ الحضارة ٠٠ عزتْ السبلُ

وسلكتْ درباً شاكاً ٠٠ إيمانك العملُ

★ ★ ★

قارنتْ بينَ حقيقةِ الاسلام والصُورِ الكئيبةِ

وتخاذلَ الجبناء ٠٠ والفتنِ المريبةِ

وغضبتْ لاستسلامهم

وغضبتْ لاستعمارهم

وحملتْ مسؤوليةَ كبرى وأوصاباً عجيبةَ

أيقظتْ من وسنٍ شعوباً ٠٠ تستكينَ إلى المصيبةِ

وجعلتها واحاً خصيبةَ

★ ★ ★

وبكيتْ أندلسَ العروبةِ ٠٠ أصبحتْ طللاً

وسقيتها مقللاً

حدرتْ من غدرٍ بقُرْبِ القدس ٠٠٠ مهدِ الأنبياء

عاشتْ فلسطينَ بصدرِكَ ٠٠٠ اذ كشفتْ الأدعياء

وفهمتْ ما نصبوا من الشراكِ المبطنِ بالدهاء

العُربُ والاسلامُ لم يفصلْهُما أيُّ انتماء

قرأنها العربيّ يسطع في عيونك بالضياء ٠

★ ★ ★



ونهلّت من نبع المعارف موردا
فلسفت منهج عالم ٠٠ عرف الوجود وشيئا
وسبرت علم الغرب ٠٠ كنت السيّد
ولست خنجر مدع متحضر ٠٠٠ فيه الردى
والفصن تكسره الرياح اذا انثنى متمرّدا
وبقيت أنت مجدّدا
قيماً تظلّ على المدى ٠

★ ★ ★

« اقبال » أدركت السعادة بالعدالة ٠٠٠ بالضّمير
وبموطن الألم الكبير ٠
لا عرق ٠٠٠ لا ألوان ٠٠ تقرير المصير
حقّ الشعوب على الزمان ٠٠ ولو طغى بنفى وجور
ان اللصوص تراحموا في حلبة تضري السّير
سرق القوي الغني من جوع الفقير
هل يسكنّ الفقراء ٠٠٠ لا ٠٠ لن يركموا ٠٠ دقّ النّفير

من تحقيق تقي الدين تقي

حرّرتهم من وطاة «السين» المؤسّن بالوحول
من عاتيات الظلم ٠٠٠ من غزو المغول
من جهلهم يتدّوي بهم ٠٠ قبل الذبول
من كلّ ألوان الخمول

★ ★ ★

وصرخت فيهم ٠٠٠ رجع صوتك رنّ في كلّ القلوب
لا تجعلوا وقرا على أسماكم عبّر الدروب
لا تقنموا بصوامع وجوامع ٠٠٠ رهّن السّفوب
لا تياسوا ٠٠٠ واليأس مقبرة الشعوب
لا تلحدوا ٠٠ حيث الزوال ٠٠ مع الغروب



هيا انهضوا الغد سميد
 بالمقل ٠٠ بالاحسان ٠٠ بالفهم الرشيد
 عودوا الى أعماقكم ٠٠ للذات ٠٠ للكشف البعيد
 وتسلقوا قمماً تطل على النُجود
 صعداً الى سرّ الوجود
 لله ٠٠٠ نبراس الوجود ٠

★ ★ ★

ابداع فنك من صميم الذات والقيم
 من روعة القلم
 «الفن للفن» هيلولى السَّالِب ٠٠ المدمر
 ورفضت مبادئها ٠٠ بلا هدف ٠٠ بلا قيم
 الفن عندك قوة
 وحرارة مصهورة
 ومنازة الأمم



وعشقت حروفك شاعراً وحكيماً
 والشعر وردك سلسلاً ونعيمياً
 وأريج علم عابق متفتّح
 اكمامه تحكي السماء نجوماً
 ومشاعره منسابة في خافق
 لا فرق ٠٠ منتشياً ٠٠ ولا محروماً
 لغة تشف كنوزها ٠٠٠ مبهورة
 وتروح تقطف مَوْسماً وكروماً
 ورسالة قدسيّة منقوشة
 في الصّدر ٠٠ تحفظ مَوْقفاً وصميماً
 بالرفق ترسم دائرة وردية
 صخباً تكون اذا ترد هُجوماً

والشاعر' الانسان' موسوع' الخطي
لا حد' يرفع' في سراه' تخوما
اللامكان' مكانه' وزمانه'
في كل' آت' .. يستمده' علوما
ولفاته' كل' اللغات' .. بمهجة
حيرى' . تهديد' خافقاً مكلوما
اقبال' .. يا الق' الرسالة'
للفكر' .. للاسلام' .. للانسان'
لمساكب' الايمان
قرأت'ك' أفدة' المحبة' شاعرا
شرق' وغرب' .. عشت' في أكنافه'
حوّمت' في أطيافه'
حققت' انسانية' الانسان' في أهدافه'

★ ★ ★

وكانني أسمى اليك' مع الطبيعة' والجمال
وأراك' بين مشارف' الأرض' الخصيبة' والجبال
متأملاً' عند الشروق' شمس' وحيك' والخيال
سبحت' بك' الأحلام' ما بين التبتل' والمحال

★ ★ ★

وكبرت' بعد' .. وراحت' تبهر' في العلوم'
« أرنولد' » يخشى أن يذوب' الشمر' في النغم' العميم'
لكن' عبقر' في رحابك' موطن' الوحي' المقيم'
ورحلت' يا اقبال' للشمر' الحكيم'
للامن' تسكبه' رحيقاً للظماء'
لسكنية' الروح' المنضّر' بالاباء' .

★ ★ ★



لسنا اليقين مَوَاكِبا سُبُلَ البقاء
والى الكمالِ الحرُّ • يُسَمِّدُ بالعطاءِ

★ ★ ★

اقبالِ حرَّرتِ الحروفِ على مساراتِ الصفاءِ
روَّيتها بالوجدِ • عشقِ الأنبياءِ بدمِ النماءِ
أعلنتها سرَّ الوجودِ • رؤى الوفاءِ
« جِريَّة » لا ••• قلتها تبغى النهوضَ الى البناءِ

★ ★ ★

« الذاتِ » مرحلةُ اختيارِ
والغايةِ المثلى انتصارِ
سمةِ تَشْمِشِيعِ كالنَّهارِ
حرِّيَّةٌ فوقَ الصُّفَّارِ
فوقَ التسلُّطِ للكِبَارِ ••



حرِّيَّةٌ •• لا لِمَنْ يسرقها على بندِ النِّفاقِ
حرِّيَّةٌ •• لا حِدَ يطمئنها على النِّزفِ المِرْاقِ ••
حرِّيَّةٌ •• تحمي المِداةَ بالتراقِ
حرِّيَّةُ العقلاءِ ، لا الجهلاءِ •• مُنْتَجِعُ التَّوْحِدِ والتلاقي
اقبالِ أنتَ الحرُّ •• في الأعماقِ •• في بحرِ اشتياقِ

★ ★ ★

ألقِ الطليعةَ في رياضك طائرَ غَرْدِ
بل غيمةٌ قطراتُها بالخصبِ تتَّحِدُ
والبحرُ موجٌ •• صاحبٌ ••• زبدُ
والسافياتِ •• رياحُها بَدَدُ
كلُّ يهاجرُ •• عشقهُ أبَدُ
وحنينه مَدَدُ

أثراكَ فلَسَفَتَ الطَّيِّمَةَ في الشَّمَابِ
 البَسَّتْهَا رُوحَ الحَكِيمِ ٠٠ مَعَ السَّعَابِ
 وَجَمَلَتَهَا صُورًا تَحْرُكُهَا الحَيَاةُ ٠٠ بِأَحْسَابِ
 بَعَثَتْ أَغْرَاءَ السَّرَابِ
 وَجَرِيَتْ فِي نَهْرِ الحَقِيقَةِ لِلْفِرَاقِ ٠٠ وَلِلْإِيَابِ
 هَازِي صَوَاكَ ٠٠٠ عَلَى الطَّرِيقِ .. إِلَى الصَّوَابِ
 * * *

وَلَمَحْتُ مِرَآئِي بِشَعْرِكَ لَوْحَةَ الْأَزَلِ
 لَوْنٌ وَسِيمٌ ٠٠ مَشْرِقٌ بِالْحُبِّ ٠٠ بِالْأَمَلِ
 أَمُّ الفَلَّاسِفَةِ الْأَلَى صَاغُوا حَجًّا الْمَثَلِ
 بَلْ رَوْضَةُ الْعَقْلِ الْوَلِيدِ ٠٠ وَشُعْمَةُ الشُّعْلِ
 وَأَزَاهِرُ الْفِكْرِ الْبَدِيعِ ٠٠ خِلَاصَةُ الْجَمَلِ
 لَكِنِّي أَنشَى ، رَفَضْتُ خَشَوْنَةَ الرَّجْلِ
 * * *

أَقْبَالَ ذِكْرَكَ انْتِصَارُ الْعَقْلِ وَالْأَدَبِ هَيَّوْمِ
 وَرِسَالَةُ الْإِسْلَامِ فِي الْحَقِّ
 نَسَبُ الْحُرُوفِ مَفَاخِرُ النَّسَبِ
 « ضَرْبُ الْكَلِيمِ » مَنَاهِلُ الْعِلْمِ
 « أَسْرَارُ خُودِي » نَبْعَةُ الْحِكْمِ
 وَ « رِسَالَةُ الشَّرْقِ » الْحَبِيبُ مَعَزَةُ الْقِيَمِ
 أَقْبَالَ عَالَمُكَ الْكَبِيرُ يَمُوجُ فِي قَلَمِي
 * * *

اللاذقية - هند هارون

١٢ ربيع الثاني ١٤٠٧ هـ

١٥ تشرين الثاني ١٩٨٦ م

المرآة والجمال في شعر أقباس

عفيفة الحصني

محاضرة الانسة عفيفة الحصني بمناسبة الذكرى
١٠٩ ميلاد الدكتور العلامة الفيلسوف محمد
اقبال ١٩٨٦/١١/١١ في مكتبة الأسد بدمشق

في كافة النظريات التي تعدت عن الجمال
فهي محيطات واسعة وأماها متلاطمة لا أعرف
السباحة فيها ولا أتقن التجديف في أفلاكها .

وقد ألفت فيها كتب كثيرة والقيت
محاضرات شتى وما زالت النظرات متفاوتة
والآراء متضاربة بعضها يرى الجمال في تصوير
الواقع تصويراً صادقاً لا يداخله العامل
النفسي ولا الخيالي . . . وبعضها يرى الجمال
ينبثق عن العالم الداخلي معبراً عن مكونات
الفنان بصور مبتكرة ورموز غامضة . . .
وبعضها يرى الجمال في المزج بين المظاهر
الطبيعية والخيال المبدع .

يقول الفيلسوف الألماني هيجل: «الجمال
الطبيعي لا يكون جميلاً إلا بالنسبة للوعي
المدرک للجمال (١)» .

ان الله جميل يحب الجمال .
حديث مأثور كثيراً ما نردده ونأسي به .
فما كنه هذا الجمال الذي يحبه الله
ويحبه عباد الله ؟

أتراه يكمن في مظاهر الطبيعة وما فيها
من تناسق وانسجام ، ومن نغمات وألحان ،
ومن عطور شذية وأزهار ندية ؟ !

تقول الآية الثالثة والخمسون من سورة
فصلت «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»
فالمصور الجمالية التي أبدعها الله تعالى
لا تقتصر على المظاهر الحسية بل هناك مفهوم
مطلق للجمال يكمن في أعماق النفس ويدركه
التفكير والتأمل .

وقد أكب الفلاسفة والمفكرون على تنظير
الجمال والتعريف به ولا أجرؤ أن أخوض

فكره في غير محسوس فن
صد عن كف وعين واذن
عالم الأشياء سماء الهراء
وعلت افكاره فوق السماء
طرفه في ظلمة المعقول ضل
في حزون الكون قد أعيا وصل

وكذلك يلوم الفنان الذي يقف عند
محاكاة الطبيعة كأنه يعترف بسيادتها على
روح الانسان فيستسلم لها ويبيد الضعف
والاستكانة ، ولا يدري أن الظاهرة الصحية
في أن يحول ما هو كائن الى ما يجب أن يكون
حتى يحقق الصفات التي يجب أن يتصف بها
من حيث التخلق بأخلاق الله تعالى .

هذه الأفكار تبدو لنا جلية في شعر اقبال
وبخاصة في رسالة المشرق التي يمرض فيها ما
أبدعه الانسان في الأرض فيقول مناجياً ربه:

(٢) الليل أنت خلقتـه

وأنا الذي اخترع السراج

والطين أنت صنعتـه

فجعلت منه أنا الزجاج

والبيد والغابات صنعك والجبال الشاهقات
منها جعلت أنا الحداثق والجنان الزاهرات
وأنا الذي من صخرها صقل المرايا اللامعات
وجعلت من سم الافاعي الرقش أنواع العلاج

* * *

فالفنان المبدع هو الذي يضيف الى
الفطرة ابداعه ويرينا صوراً أجمل ويسمنا
نغمات أعذب و (٣) «يبعث في النفس قوة
الحياة العزيزة الكريمة» .

ويقول الفيلسوف الألماني كنت : « الفن
ليس تمثيلاً لشيء جميل وإنما هو تمثيل جميل
لشيء من الأشياء » فهو يرجح في هذا القول
كفة الخيال . ولكنه يقول في مكان آخر :
« شيئان يملآن النفس إعجاباً واجلالاً دائمين
يزدادان كلما اتجه الفكر اليهما وأمعن في
تأملهما وهما السماء ذات البروج خارجة عنا
والقانون الأخلاقي في نفوسنا » . وهذا ما
أشارت اليه الآية الكريمة : « سنريهم آياتنا
في الأفاق وفي أنفسهم » .

أما فيلسوفنا الشاعر محمد اقبال فيرى
الجمال كل الجمال في أن يتخلق الانسان
بأخلاق الله . . . وهو يطمح أن يحقق هذا
الجمال في شعره وأعماله وذلك بتقوية الذات
وشحذها ، والجهاد لتحقيقه هذا الهدف في
اقتحام العقبات وازدراء الأهوال وتذليل
المصاعب امتثالاً لقوله تعالى : « قد أفلح من
زكّاهها » وقد عبر عن رأيه هذا في قوله :

« الدين والفن والتدبير والخطب

كل محيط بمكنون يضمن به

في صدره يتوارى جوهر عجب

أن تحفظ «الذات» هذي فالحياة بها

أن قصّرت فهي عندي السحر والكذب

كم أمة تحت هذي الشمس قد خزيت

أذ جانب الذات فيها الدين والأدب

واقبال يمارض أفلاطون وكل النظم
الفلسفية التي تغفل المادة وتدعو الى الفرار
منها الى عالم الخيال بدلا من السيطرة عليها
والاستفادة منها وتسخيرها لاقتحام العقبات
وتقوية الذات وتنميتها يقول مندداً بأفلاطون:

المشاعر ، ليس لتفريده فصل محدود ولا
تنتظر أفئانه فصل الربيع لتورق وتزهرفيه
•• انه بحر متلاطم الأمواج يبحر بما في نفسه
من آلام ويتمنى أن يصفي قومه الى الحانه
وأشجانه :

ما بال أغصان الصنوبر قد ناث
عنها قماريها بكل مكان ؟
وتعرت الأشجار من حلق الربا
وطيورها فرت الى الوديان
يا رب الا بلبلا لم ينتظر
وحي الربيع ولا صبا نيسان
العانه بحر جرى متلاطما
فكانه العاكي عن الطوفان
يا ليت قومي يسمعون شكاية
هي في ضميري صرخة الوجدان

فهل هناك جمال أروع مما تبديه هذه
المقطوعة الشعرية من صور توحى بها
الطبيعة الى الشاعر فيصهرها في بوتقة آلامه
وأماله ويسمينا الحاناً تعزف على أوتار
القلوب وتوقظ المشاعر النائمة والعيون
الساهية ؟ ! وهذه صور أخرى مبتكرة يفدقها
الشاعر على الطبيعة ليستمد منها الدروس
والعبر :

وشجا الهدهد النواح فوافى
ينزع الشوك من جناح الكسير
قال أخرج من كل خسر ك ربحا
مزق الورد صدره للعبير
واجعل الجرح بلسماً فسترضى
والف الشوك تغد كلك روضا

ولهذا لا يروق شعر العجم للشاعر
اقبال على الرغم مما فيه من السحر والفن ،
لأنه لا يشعذ الذات ولا يحدو الى الجهاد :

كم بشعر العجم من شعر ولكن
منه سيف الذات ذو حد كليل

ويلتمس الحيوية والطموح عند شاعر
الشرق ويحذره من ترف العجم ويريده أن
يكون مجاهداً في شعره وأن تكون معانيه حادة
لامعة كما السيف في يد المجاهدين ينصر الحق
ويدعو الى المجد الذي لا ينال الا بالجد
المواصل • وقد صور محمد اقبال هذه المعاني
في قصيدة عنوانها الشاعر جاء فيها :

(١) في غابة الشرق ناي يبتغي نفسا
ياشاعر الشرق هل في صدرك النفس؟
من كان في نفسه من رقة خور
فقل له من لحن العجم يحترس
لم تبصر الشمس من دنيا يغال بها
مجد بغير الجلال المرّ يلتمس

و يتمنى محمد اقبال في هذه القصيدة
ألا يصل الشاعر الى غايته ليظل مستمراً في
السير وراء آماله وينزل عليه في كل يوم وحي
جديد وتومض بروق جديدة :

طور جديد وبرق كل آونة
لا قرب الله للعشاق ما التمسوا

ان رأي اقبال في الجمال أن يسخر المادة
الحسية لخدمة الذات الروحانية ولهذا يتخذ
المظاهر الطبيعية وسيلة للتعبير عن مشاعره
وأفكاره وآماله فهو دائم التفكير جياش

فاذا النهر بعد ذلك في مجراه
يحيي الزهور والأعشاب
فضة تنبت الزمرد في الأرض
وتسقي النخيل والأعشاب

* * *

وحياة الانسان نهر سما
وي توالى بسيره الأقدار
كلما غاض ماؤه عاد فيا
ضاً فما ينقضي له تيار (٥)

* * *

في هذه القصيدة يبدو لنا خيال اقبال
المبدع وكيف يتصور الوحدة في الطبيعة حيث
تتعاون أفرادها على ضفة النهر وتقتبس منه
صفاتها ، فالطيور تأخذ شذوها وتعلم لحنها
من الخفقات والأنغام التي تصدر عن النهر ،
والماء (٦) يسري كالشرايين متغلغلا في طبقات
الأرض باحثاً عن الجذور والبذور لينفث فيها
الحياة ويمدها بروح البقاء والنماء : وهكذا
قصة الانسان في هذه الحياة :

« انه نهر سماوي توالى بسيره الأقدار »
ويقول في قصيدة أخرى مشبها حياة
الانسان في الدنيا بحديقة :

ما نحن في الأكوان غير حديقة
أزهارها عما قليلا تدبيل

وهكذا عشق اقبال الجمال واستمد منه
الخير والقوة والأمل :

انه يتصور أن الهدد حزن حين سمع
نواح الضيف المبيض الجناح ، وراح ينزع
الشوك الذي يؤلمه وينصحه أن يحول المحنة
الى منحة كما يفعل الورد حين يمزق صدره ليمنح
الجو عبقراً ذكياً يسر الناس جميعاً . كما
ينصحه أن يتدرب على معايشة الألم ويروض
نفسه على معاناته كما يعايش الورد الشوك
ليكون مثله روضاً جميلاً وعطاء نبيلاً .

لقد أولع اقبال بالطبيعة في مختلف
اشكالها: جبالها ووديانها ، شامبها وأنهارها ،
مياها ورمالها ، وسائر مظاهرها وأحوالها
ومزج شعوره وأحاسيسه وفلسفته بها لتسمعه
كيف يصور رحلة النهر من منبعه الى مصبه
ويجسد فيه قصة الانسان من البداية حتى
النهاية فيقول :

من رؤوس الجبال ينحدر النهر
طروب الأمواج عذب الأغاني
تنقل الطير عنه بين الروابي
ما تبث الفصون من الحان

* * *

كغدير الحور الحسان تراه
في صفاء البلور حلو الخير
ثم تمضي تلك المياه ضياعاً
في تلال منشورة وصخور

* * *

قطرات من النمر طوتها
في ثنايا الرمال أيدي الفراق
ثم تجري بها الينابيع في الار
ض فتعطف بعد النوى بالتلاقي

* * *

كل خير ووسيم وجميل
هو في صغرائنا خير دليل
يطبع القلب على أشكاله
خالقاً في القلب من أماله

والشاعر الناجح في رأي اقبال يدرك
الجمال ويجلوه للناس ويزيد الجميل جمالا
ويضيف الى الفطرة بهجة وكمالا ويدعو الأمة
الى تأمل الجميل والتفني به وحفز الهمم اليه .
يقول فيه الشاعر طاغور :

« يقيني اني ومحمد اقبال عاملان للصدق
والجمال في الادب ونحن نلتقي حيث يقدم
القلب الانساني والعقل الى عالم الانسانية
اجمل هداياهما واروعها » .

اقبال والمرأة

ان نظرة محمد اقبال الى المرأة تدور في
فلك نظريته الى الجمال فهو يحترم المرأة التي
تقوي ذاتها وتحصن نفسها بأسوار الفضيلة
ويدعو الى احترامها واجلالها ويقول :

(٧) « ان المسلم الذي لا يقدر المرأة حق
قدرها لم ينل نصيباً من حكمة القرآن » .

ويبلغ باقبال الأمر في تعظيم الأمومة
حتى يرفعها الى مستوى النبوة ويجعل بينهما
نسباً فيقول :

جهل القرآن جهلاً مسلم

قد رأها أمة لا تعظم

انما الام علينا رحمة

والى الرسل لديها نسبة

ومن الام علت أقدارنا

وبسيماها بدا مقدارنا

ولا عجب أن يخلع اقبال على الأم هذا
القدر الجليل فالأم تحمل أثقل الأعباء
الجسمية والنفسية وتنوء بأعمال لا يصل
الى مستواها سوى الجهاد الأكبر والجهاد
الأصغر ولهذا جعل الرسول ﷺ الجنة تحت
أقدام الأمهات وأوصى بالأم خيراً حين سأل
سائل من أحق الناس بالتقدير ؟ فقال : أمك
.. ثم أمك .. ثم أمك ...

ولكن أي أم تستحق هذا التقدير الجليل؟

أتلك التي تهمل أولادها وتمزق عن
أداء واجباتها لهم ؟ ان مثل هذه المرأة
لا تستحق اسم الأم الكبير وان حملت جنينها
كرهاً ووضعته كرهاً .

انها والدة وليست أما .. فعظمة الأم
تكمن ورام آفاق أبعد كثيراً من العناء الجسمي
.. آفاق تحلق فيها الانسانية لتترف بأجنحتها
بمطف وحنان حول التضحية .. حول سهر
الليل واستسهال الويل لبناء النفوس القوية
وانشاء الأجيال الصاعدة . ان بناء النفوس
أصعب كثيراً من بناء المصانع وانشاء الأجيال
الصاعدة أشق كثيراً من انشاء ناطحات السحاب
وعلى عاتق الأم ألقيت هذه المشقة فهي التي
تلازم أولادها وتنبتهم في سنوات التأسيس
وتكوين الشخصية .. فان جعلت الأساس صلباً
قوياً صمد البناء ولن يتزعزع
وان أهملت الأساس واستهانت به تهاوى
البناء وتحطم انها المرحلة الخطيرة التي أشار
اليها نابليون حين قال : « الأم التي تهز
السرير يمينها تهز العالم بيسارها » .

الشعر ولها المام بالتاريخ وروي عنها أحاديث نبوية كثيرة وأظهرت دربة ومهارة في حل كثير من المضلات وكانت حلوة اللسان رقيقة القلب لها ولع بالبر والاحسان تجبر القلوب الكسيرة وتعين المحتاجين وتغيث الملهوفين .

وقد ربت ولديها الطاهرين الحسن والحسين خير تربية ، وثقفتها بشاقتها وأدبتهما بأدبها وبإشراف أبيها العظيم الرسول محمد ﷺ .

بهذه الميزات الجليلة استحققت السيدة فاطمة الزهراء أن تكون مثلاً أعلى للنساء وبخاصة الأمهات .

وفي شعر اقبال لفئات رائعة لجمال المرأة بوجه عام انه يشبهها باللون في الرسوم الفنية توحى بالحب والمطف والحنان ولئن كانت مخلوقة من الطين فان هذه المادة تعالت حتى بلغت أفلاك السماء يقول :

انما المرأة لون في رسوم الكائنات
لحنها ينفث نار الوجد في حق الحياة
ذلك الطين تعالى فوق أوج النيرات

ولكن اقبالا لا يحترم المرأة التي تتغلى عن طبيعتها وتستهن بأمته والتي تقف نظرتها عند مظاهر الغرب وبهرجته :

(٨) والتي رقت وخفت محملاً
باطن المرأة فيه عتلاً
شع نور الغرب في فكرتها
وترى الثورة في مقتلها
قطعت أوصال هذي الأمة
حين طاشت عينها بالنظرة

ان مثل هذه الأم تستحق هذا الاحترام وهذا الاجلال الذي خلعه عليها اقبال . وهو يرى المثل الأعلى للامهات السيدة فاطمة الزهراء كريمة الرسول ﷺ فلم أعطاها اقبال هذا الامتياز .

الأنها ابنة سيد المرسلين ﷺ ؟ لم تكن وحدها ابنته فلم يذكر أخواتها وكلهن أمهات؟ وقد تميزت السيدة زينب في أنها ضحت وفارقت زوجها أبا العاص بن الربيع وكان يحبها وتحبه ، لتلحق بأبيها الى المدينة وتلتزم بدينه وتناصره .

لما ميزة السيدة فاطمة الزهراء سيدة النساء . لقد قاست في حياتها منذ صغرها مشقات كثيرة كان تحملها بوالدها يجعلها تكابد أشق الآلام لما يمانيه من الأذى في سبيل نشر الدعوة الاسلامية وقد عاشت معه بين أسوار الحصار المنهك عدة سنوات . أمها السيدة خديجة أخذت على عاتقها رعاية والدها الرسول ﷺ حتى سماها أم أبيها . فظفرت بأعظم كنية نعتها بها محمد ﷺ الصادق الأمين وكانت حياتها الزوجية مع الامام علي رضي الله عنهما نموذجاً من الكمال الخلقي : رضيت بالفقر والاملاق والقتنت بالشخصية العظيمة الكريمة المؤمنة واثقة أن السعادة لا تكون بالمال والمتاع وانما تكون في المماناة والصبر والصمود ، ولا ترتبط بزخرف المادة وبهجتها وانما تتوقف على مقدار ما يعيط بها من جو مغمم بالمودة والاخاء والتفاهم . وكذلك كان الجوالذي عاشت فيه السيدة فاطمة الزهراء وكان صداقها ٤٧٠ درهماً ثمن الدرع الذي باعه لثمان بن عفان .

وقد ثقفت السيدة فاطمة بمنزل أبيها ثقافة عميقة في الفقه والشريعة وكانت تجيد

نجوم جديدة ستبزغ في السماء لا ترى عين المرء
أمواج تالقها

نجوم ظهرت حديثا من ظلام غياهب الأيام
لا يتقيد ضوءها بالصباح والمساء •

نجوم بريقها قديم وجديد في آن واحد
وفيه اشعاع نجمك السعيد أيضا •

★ ★ ★

ان المرأة المنصفة تشكر لمحمد اقبال
تقديره لمنزلتها وحرصه على المحافظة عليها
وموقفه المشرف من تعليمها فهو لم يقس عليها
قسوة أبي الملاء في معارضة تعليمها وتشقيفها
وانما اشترط ألا يعول ذلك دون واجبها
المقدس في الأمومة •

وهو يلقي على عاتق الرجل مسؤولية
استقامة المرأة أو انحرافها :

حفظ الأنوثة في يدي رجل

لا العلم يحفظها ولا العجب

والحق ان المجتمع الذي يحترم فيه الرجل
المثل في المرأة كما يحترمها الشاعر محمد اقبال
يعبد طريق المرأة للسبر نحو هذه المثل وحفظ
الكرامة والتعليق في آفاق الجمال الخالد •

عفيفة الحصني

وهو يحترم كل الاحترام المرأة المجاهدة •

(٩) بلغه أن فتاة اسمها فاطمة بنت
عبدالله من أهل ليبيا لقيت مصرعها عام ١٩١٢
حين كانت تسقي المجاهدين في أثناء محاصرة
(درنة) فخاطبها وخاطب الأرض التي تنبت
الحرية والثورة والرجال الأشاوس فقال :

فاطمة أنت عزة هذه الأمة الكريمة

أنت طهر وبراءة

كان من حسن حظك وسعادتك ، أن تسقي
المجاهدين في سبيل الله

ان جهادك هذا دون سيف أو ترس حدانا على
الشوق للاستشهاد

كنت برعما نديا في حديقة الاسلام البادية
الذبول ،

وكنت شرارة نحمد الله ان انبعثت من رمادنا

كم من غزال خفي في صحرائنا

وكم من بروق كامنة خلف غيومنا السخية

فاطمة ان كانت ماقينا تدمع اسي عليك فان

عويل ماتمنا ينطوي على نفمة الابتهاج

ببطولتك أيضا ولست أدري مدى وسعة

أهدافهم (في المستقبل بالنسبة له) ولكنني

أبصر أنهم سيخلقون من مرقدك هذا •

★ ★ ★

□ الحواشي :

- ١ - ص ٥٠ من كتاب فكرة الجمال ترجمة جورج طرابيشي .
- ٢ - ص ٣٩ نداء اقبال ومؤتمر اقبال بدمشق ١٩٨٥ معاصرة الدكتور عبدالكريم الياني .
- ٣ - ص ١٥ من كتاب الدكتور عبدالوهاب عزام : (اقبال سيرته وفلسفته) .
- ٤ - ص ٦١ غرب كليم ترجمة د. عبدالوهاب عزام ص ١٦٠ في كتابه : محمد اقبال سيرته وفلسفته وشعره .
- ٥ - ص ١٠٥ اقبال الشاعر الشاعر لنجيب الكيلاني .
- ٦ - اشارة الى قوله تعالى : وخلقنا من الماء كل شيء حي .
- ٧ - ص ١٠٨ محمد اقبال وفلسفته للدكتور عبدالوهاب عزام .
- ٨ - ص ١٧٨ فلسفة اقبال للدكتور علي حسون .
- ٩ - ص ٨٨ من كتاب اقبال الشاعر الفيلسوف : معاصرة د. محمد التونجي « قضايا عربية في شعر اقبال » .



□ المصادر :

- ١ - محمد اقبال سيرته وفلسفته وشعره للدكتور عبد الوهاب عزام .
- ٢ - اقبال الشاعر الشاعر لنجيب الكيلاني .
- ٣ - دور من شعر اقبال نقلته الى العربية اميرة نور الدين داود .
- ٤ - اقبال الشاعر الفيلسوف ، البذرة التي ازهرت ببباكستان .
- ٥ - نداء اقبال - مؤتمر اقبال بدمشق لعام ١٩٨٥ .
- ٦ - فلسفة اقبال للدكتور علي حسون .
- ٧ - كتاب فكرة الجمال ترجمة جورج طرابيشي .
- ٨ - دراسة في الادب المقادير - د. محمد التونجي .
- ٩ - دراسة فنية في الادب العربي - د. عبد الكريم الياني .
- ١٠ - بنات النبي د. عائشة عبدالرحمن .
- ١١ - القرآن الكريم .

محمد اقبال ومجلس شورى ابلّيس

حسين عمر حماده

وضع محمد اقبال ديوانه ارمغان حجاز « هدية العجّاز » ، وهو في فراش مرضه الأخير ، سجل فيه آخر أفكاره ، وختم نظراته (١) . وقد طبع في تشرين الثاني سنة ١٩٣٨ م بعد وفاته .

تضم مجموعة الديوان قسمين ، الأول منهما رباعيات ومقطعات فارسية . منها : الى الحق (الله تعالى) ، الى الرسول ، الى مصر ، الى العالم الانساني ، الى رفاق الطريق ، وفي رباعياته الاحدى عشرة ، الى الأمة يخاطب شعراء العرب ، يريد منهم (٢) فهما دقيقاً لمختلف العلوم والفنون يستند الى ثقافة عريقة ، ويشفق على الشباب منهم أن يسلكوا السبل المضلة الى الشهرة الرخيصة ، فما نحتاجه هو قراءة الدراسات التي يمكن بها تسجيل الأبحاث والموضوعات القيمة لخدمة الشعب حاضراً ولجده مستقبلاً .

والقسم الثاني من مجموعة الديوان بلغة الأردو ، ويضم مجلس شورى ابلّيس ، ونصيحة البلوحي المسن الى ابنه والصورة والمصور ، الأعراف وصوت الغيب . وتشتمل هذه المنظومات على نقد للحركات الفكرية والثورات الاجتماعية والسياسية التي وقعت في العصر الحديث ، وتساعد على ذبوع العديد من الأمور التي ظلت طويلاً طلي الكتمان وكانت من الأضرار .

ترجم (ارمغان حجاز) الى لغات البشتري الأفغانية والتركية والعربية (٣) واستحوذت محاوره مجلس ابلّيس ومستشاريه على اهتمام الدارسين لأنها سلطت الضوء على دراسة السياسات الغربية تجاه البلاد المستضعفة ، وما يعانيه المستضعفون من

تخلف في استيعاب مفاهيم وقيم ومعايير حضارتهم التي سادوا بها أنفسهم ، وحضروا
عبرها المجتمع الانساني .

ابليس والشيطان وجنودهما في مجلس الشورى الذي أحاط به اقبال ، هم من البشر
الذين تخلقوا بأخلاق الأبالسة ، وسلوكوا سلوك الشياطين ، واستطاعوا الوسوسة
لمريديهم (٤) بشر الأعمال وأخشيها من الدس والنفاق والهوان على الذات ، واشعال نار
العداوة فيما بينهم ، وقد جلبوا الفقر لاتباعهم ، بعدما بشروهم طويلا بسوى ذلك من الوعود
والأباطيل .

واقبال الذي يلتزم حدود المنطق ، ويعرف نتائج المقدمات ، وارتباط المسبب
بالسبب (٥) ، ناقش مذاهب حكماء أوربا ومفكريها ، وفلاسفتها ، وقادتها ، وساستها ،
وشرائعهم باللغات الاردية والفارسية والانجليزية وسجل حوارات متعددة مع الراحلين ، ومنهم
تولستوي ، وكارل ماركس ، وهيجل ، ومزدك ، وكوهن ، ونيتشه ، وأينشتاين ،
وجلال الدين الرومي ، ولينين ، والقيصر فيلهلم ، ولوك ، وكاظم ، وبرجسون ،
وبروانج ، وغالب ، والسعدي ، أراد من الحوارات الحديث عن العديد من المشاكل
المعقدة التي يعاني منها الناس في كثير من بلدان العالم ، ليعثث أولا ثورة في أعماقهم ،
تمكنهم من ايقاع الثورة في محيطهم ، مصداق لقوله تعالى : (ان الله لا يغير ما بقوم حتى
يغيروا ما بأنفسهم (٦)) .

أما الحوار الذي أداره اقبال بين ابليس ومستشاريه ، فقد ثبت فيه بعض مفاهيم
وتقنيات أبالسة المستكبرين ، الذين يريدون ويسمون من خلال مخططاتهم الشاملة
والمحلية ، المتعددة الأشكال والصور والأدوات والتقنيات ، مسح الشخصية الحضارية
الانسانية ، والانثية الخصوصية والذاتية الوطنية لكثير من المجتمعات المتحضرة تاريخيا
وأن يحلوا مكانها العقائد المشوهة والقاصرة عن استيعاب ماهية الانسان ودوره الانتاجي
في المجتمع والحياة .

عقد اقبال مجلساً متخيلاً بين الأبالسة الكبار والصغار لتقويم انجازاتهم الشريرة
ومواجهة أوضاع الناس وعقائدهم . وحسبنا قراءة بعض مما جاء في مجلس شورى ابليس ،
لفهم وادراك واستيعاب اسقاطاته التي رمى اليها ، وقد اقتضى البحث تحميل المجلس
مقدمة توضيحية ، وبعض الاشارات والتنبيهات عن الأفكار التي سعى اقبال لنشرها عن
الأبالسة الذين يقول كبيرهم (٧) :

هأنذا قد علمت الفرنجة أحلام الملكية ، وأنا الذي أبطلت سحر المساجد والمعابد
والكنائس ، وعلمت المساكين الفقراء دروس الرضى والاستسلام ، والاتكال على القضاء
والقدر . وأنا الذي أعطيت الغني جنون الرأسالية . فمن يستطيع أن يطفىء النار
المستعرة التي تحتوي في هيجانها الحارقة الابليسية .

يقول المشير ابليس الأول :

لا شك في أن النظام الابليسي قد أحكم ، ففي ظله ألفت الشعوب طبع العبودية ، ولا ينشأ الأمل في أي مكان ، ولو نشأ في مكان ما فسيبقى ناقصاً ، أو أنه سيموت . ومن كرامات سميناً المتواصل نرى اليوم كلا من الصوفي والشيخ قد صارا عبيدين للملكية ، ذلك أن أفيون الملكية ملائم تماماً لطباع أهل الشرق . على أن علم الكلام ليس بأقل تأثيراً من أغاني الملاحين . ولا خوف علينا لوبقيت ضوضاء الطواف والحج ، لأن سيف المؤمن المسلول صار مغلولاً .

ان هذا المرسوم الجديد الذي أعلن أن الجهاد حرام على المسلم (يقصد الطائفة القاديانية) لهو دليل على اليأس ، ولكنه يأس من ؟

ويرد المشير ابليس الثاني : هل ضوضاء سيطرة الجمهورية خير أو شر ؟ أنت لست بمطلع على فتن الدنيا المستعدة . ويقول ابليس الأول الى الثاني :

أنا مطلع ، ولكن تجاربي المالية تخبرني بأنه لا خطر علينا من الجمهورية فنحن الذين كسونا الملكية اللباس الجمهوري حين رأينا الشعوب تستيقظ وتفيق مطالبة بالمزيد من حقوقها .

أما شاهدت النظام الغربي الجمهوري ؟ يبدو وجهه مضيئاً براقاً ، ولكنه في داخله أشد سواداً من طغيان جنكيز خان .

يقول المشير ابليس الثالث :

ليس ثمة قلق ولا اضطراب ، لو بقيت روح الملكية ، ولكن ماذا يقول الأخ المحترم في خبث هذا اليهودي ، ذاك الكلم بلا تجل ، والمسيح بغير صليب ، انه ليس نبياً ، ولكنه يعمل تحت إبطه كتاباً ٩ .

يقول المشير ابليس الرابع :

انظروا رد الفعل في بلاد روما الكبرى ، لقد أعدنا الى آل قيصر حلم القيصرية مرة أخرى .

يصف المشير ابليس الخامس ، ذلك اليهودي برأس الأبالسة قائلاً :

ان جميع سحرة أوربا صاروا تلاميذك المخلصين ولكني لم أعد أثق بفراستهم . وما هو اليهودي المفتن الذي حلت فيه روح مزدك ، يبدو أن كل قباء كاد ينشق من جنونه ، وكاد غراب الصحراء أن يصير ندال لشاهين والصقر . وما هي الأرض ترتجف من هول هذه الفتنة .

وقف ابليس الأكبر ، وقال لمشيريه من الأبالسة الصغار :

سوف يشهد أهل الشرق والغرب بأعينهم كيف أثير دماء أقوام أوربا ، وسأريهم ما هي

القيمة لأئمة السياسة ، وشيوخ المعابد ، فإن الجيوب التي شقتها يد الفطرة بين الانسان والانسان ، لا يمكن رفوها من ابرة المنطق المزدكي .

ولن يخيفني المشردون متعبرو الدهر ، يابسو المسخ ، ومضطربو الأحوال ، ان الذي يتهددني مصدره هذه الأمة ، التي ما زال يكمن في رمادها وميض الأمل وشرارة الأمنية . الذين يوجد فيهم الى الآن أولئك الذين يتوضأون من دموع الصباح . ويعرف الذي انكشفت لبصيرته بواطن الأيام أن فتنة الغد ليست المزدكية بل ثورة الاسلام .

ولكنني أعلم أن هذه الأمة لم تعد تحمل القرآن ، بل صارت الرأسمالية ديناً للعبد المؤمن اليوم ، وأعلم أيضاً أن أكمام شيوخ الحرم خالية من اليد البيضاء في ليالي الشرق المظلمة .

ويضيف ابليس الأكبر : ولكن نظراً الى حالات العصر العاصر ، أخاف كل الخوف أن يظهر شرع النبي الحذر الحذر مائة مرة من شرع النبي ، فهو حافظ لكرامة المرأة ، ومختبر لسريرة المرم ، وهو كذلك يصنع الابطال وخلاق للرجال . ان هذا النظام كرسالة الموت وحكم القضاء لكل ألوان المبودية والمذلة فليس ثمة عنده فرق بين ملك الصين أو شاه فارس ، وبين الفقير المدقع .

انه يظهر الثروة ، وينقيها من التلوث . وخطورة المبدأ لديه أنه ينادي في ميدان الفكر ومجال العمل بأن الأرض لله وحده وليست للملوك .

يا ليته قد بقي هذا الشرع مستورا عن عيون العالم ، ويستحسن أن يصبح المؤمن محروماً من اليقين ، متورطاً في الالهيات والمناظرات الدينية وتأويل النصوص الدينية . ومنها ، أمات ابن مريم أم ما يزال على قيد الحياة ؟

أصفا ذات الحق منفصلة عنه أو هي غير الذات ؟

وماذا يقصد بالمهدي المنتظر ، هل هو المسيح الناصري ؟ أو مجدد يحمل صفات ابن مريم . وكلام الله بالقرآن حادث أم قديم ؟

اجعلوا المؤمن غافلاً عن دنيا العمل والكفاح ، لكي تنهزم جميع قطعه الشطرنجية على بساط الحياة ، فمن الخير أن يترك هذه الدنيا الفانية للآخرين حتى يسوم القيامة ، وأحسن الشعر والتصوف ذلك الذي يخفي حقيقة الحياة عن عينيه .

ويختم ابليس الأكبر كلامه قائلاً :

اني متخوف من صحوة الأمة ويقظتها مع كل نفس .

★ ★ ★

والآن من هم هؤلاء الأبالسة والشياطين الذين أنطقهم اقبال في مجلسهم المتخيل ؟ ان المصطلح عند اقبال فيما مر من صور وتشابيه لا يتوقف عند اللفظ ، وانما يتمداه ليصبح

معناه جزءاً من المجتمع والحياة والعالم ، وهو دعوة لايقاظ الانسان (٨) ، ليعرف قدر نفسه فيحفظها ، وليقوي ذاته لاعلاء الحق ، لا لغزو البلاد وقهر العباد .

الأبالسة والشياطين في قصص اقبال الشعرية تتعدد أشكالهم فهم مرة كما جاءت صورتهم في القرآن الكريم ، وانظر هذهالمحاورة بين الخالق تعالى وابليس في أبيات عنوانها القدر (٩) :

ابليس :

يا الالهـا أمره كن	ليس عنه بمعيـد
لم يصب آدم مني	بعدو أو حـودود
ويح غر من زمان	ومكان في حـودود
كيف استكبر عن أمرك	أو كيف أحيـد ؟
كان في علمك أني	لست أرضى بالسجود

الخالق تعالى :

هل عرفت السر هذا قبل أو بعد الجعود ؟

ابليس :

بعديا من تجليـه كمالات الوجـود

الخالق تعالى : (ناظراً الى الملائكة)

خسة الفطرة فيه	لقنته الزور عذرا
قال : ما شئت سجودي	أنا لا أملك أمرا
ذلك الظالم سمئى	اختيارا فيه جبرا
انه سمئى رمادا	شعلة فيه وجمرا

وتتبدى صورة الأبالسة أيضاً لدى اقبال من خلال فكرة معينة :

ففكرة الجنس المختار وتعاليه على العالمين ، برأي اقبال (١٠) اختراع شيطاني مخيف . والمعرفة التي تمنح الانسان القوة ، ينبغي أن تخضع للمقيدة ، واذا لم تخضع للدين فانما تكون قوة شيطانية معضة .

والعلم الذي لا يستوعبه الشعور ، انما هو سحر شيطاني ، بينما العلم الذي يمتزج بالمعشوق فله صفات الهية ، وفي قصيدته الى رسول الله ﷺ يرى اقبال (١١) : أن كلمة

التوحيد هي في يمين المؤمن بمثابة الخنجر الذي يقاوم به شيطان الفحشاء والمنكر .
وعن احتمال أن يكون الرجل في صورة الشيطان ، رد اقبال على مناقضيه ، عندما
نشر منظومته والتي رحب فيها بالقائد موسوليني الايطالي ، وعندما تصور البعض في
ذلك تحولا في فكر اقبال ، وظنوا أنه خرج عن مبادئه التي يبشر فيها بحرية الانسان
وكرامته رد اقبال (١٢) :

انه ليس بمقدوري أن أفعل شيئا ، اذا كان هذا الرجل يجمع في نفسه صفات قديس
وشيطان . فالتناقض والتخبط كامن في تصرفات الآخرين ونكوصهم عن مبادئهم .

فاقبال رحب بموسوليني الذي أنقذ ايطاليا من الفوضى ، التي نشبت فيها بعد
الحرب ، ووجه الأمة الايطالية كلها كمجموعة للعمل والانتاج ، وموسوليني الذي قال: (١٣)
لم أربح من السياسة شيئا ، وأكره أولئك الذين ينالون الثروة عن طريقها . ورحب
اقبال برضا بهلوي واصلاحاته في ايران ، ولما بدأ رضا بهلوي بالتقليد الأعمى للغرب
وتبنى المنهج الغربي للحياة ينس اقبال من الزعيم الايراني مثلما ينس بعد ذلك من
الزعيم التركي مصطفى كمال الذي بدأ بتفريب المجتمع التركي بما سماه (الاصلاحات) .
فسجل انطباعاته التي انكسر لها فؤاده في قصيدته : (خطاب الى مصطفى كمال باشا) .
حذر فيها من فناء الشرق وذوبانه في شخصية الغرب . بل ينبغي أن نستعيد شخصيتنا
المستمدة من ثقافتنا وتاريخنا المقيدي .

ويتجسد الأبالسة لدى اقبال في صورة السياسيين والمستعمرين والمضطهدين ، وما
يجلبونه من شر وما يخلفونه من دماء . ففي كتاب (جناح جبريل) يذكر اقبال في عريضة
ابليس: (١٤) .

أن حور الجنة في حزن وألم .

ومن كان يتصور خراب الجنة ، لقد صار أرباب السياسة أبالسة الجمهور .

ويسخر اقبال من المدنية الغربية قائلا: (١٥) حلق للعالم أن يخجل من مدنيته التي
نشرت البلاء شرقاً وغرباً ، وافتضح أمرها في كل بادية وحاضرة وتحول ملاكها شيطانا
رجيماً .

ومما يروى من ذكريات اقبال أنه عندما تسامل بعض زملائه في جامعة كامبردج
الانجليزية (١٦) عن السبب الذي بعث فيه الأنبياء ومؤسسو الأديان في آسيا دون أوروبا،
رد قائلا : لأن العالم مقسم بين الله والشيطان ، ولما كانت آسيا من نصيب الله كانت أوروبا
من نصيب الشيطان . فقال أحدهم : قد عرفنا رسل الله فأين هم رسل الشيطان ؟ فأجاب
اقبال من فوره : انهم زعماء الخداع والكر في أوروبا .

وبشأن مواجهة الأبالسة والشياطين ، فهم اقبال أن ذلك يتم بفاعلية حركية اجرائية
مستندة الى العقيدة الاسلامية التي لم يأنس فيها التواكل والسكون الجامد . فمقصود

الانسان في هذه الحياة (١٧) معرفة ذاته وتقويتها ، وتنمية مواهبها ، واستنباط ما في فطرتها ، وليس من الغير في شيء انكار الذات أو اضعافها . ولا ينبغي العمل لفنائها ، ولا الرضى به كما يفعل الهنادخ وصوفيه المعجم . لأن نفي الذات هو من اختراع الأمم المغلوبة بعدما زينت الاقوام الغالبة لها ان الزهد والاستكانة وانكار الذات هي السبيل فحسب للدار الآخرة ، في حين أن الحياة الفانيّة والباقية ، تقوم بالعمل والجهاد ، فعالم المادة كائن لا ريب فيه ، وان على الانسان أن يقهره ويسخره لنوال مقاصده والارتقاء بنفسه الانسانية من خلال تسخير هذا العالم لخدمتها .

فمبدأ الحركة عند اقبال ينسجم مع تفسيره للغائية (١٨) . فالحركة ليست الانواع من تاهب الانسان لقبول ما تعلّمه الضرورات الجديدة ، وامكانيته في التعامل معها ، سواء على نطاق الفرد أو المجتمع .

وهذا كله يتناغم (١٩) مع ضبط النفس ، الذي لا يكون الا بنفي الخوف والشهوات ، والذي لا يحكم نفسه حري به أن يحكم عليه غيره . وبهذا فهم اقبال الزهد على أنه لا يعني أن لا تملك شيئاً ، ولكن الزهد أن لا يملك شيء .

وقبل الخاتمة ، فان اقبال لم يفهمه المسلمون ، ولم يفتن اليه الحكام الانجليز (٢٠) فلو فهمه الأولون لتحرروا ، ولو فطن اليه الآخرون لما مات في لاهور بل منفياً في جزيرة اندمان (المام الأسود) .

وفي هذا المعنى يذكر اقبال في كتابه جناح جبريل (٢١) : اني لا اقول الا ما أراه حقاً لقد غضب عليّ أقربائي ، كما أن الأجانب لم يرضوا عني أيضاً ، لأن أعمال الرجال الانارة والحرارة ، وأعمال السفلة الاحتياال وفقدان العيام .

ومع أن الباحث محمد عالم قال (٢٢) : ان أرض البنجاب لا تستطيع أن تخرج اقبالا ثانياً في عصور طويلة ، لأن الكون (٢٣) يعمل جأهداً حتى يبلغ مقصداً من مقاصده ، فهو يفرس ألف قصبة ليظفر بأنة من ناي ، وكم يث نواحاً في النفس حتى سمد صوت أذان . وكم حارب الأحرار حتى قرىء على لسان كلمة التوحيد ، فاننا لهذا لا نريد اقبالا ثانياً ، بل اقبالا واحداً ، ونريد بعده رواداً للنهضة والتحضير ، يتتبعون لأداء الرسالة السماوية الانسانية ، من حيث انتهى اليها كل منهم ، حتى تتصل الجهود وتتراكم المعارف والخبرات والمهارات والتضحيات لصنع غد أكثر اشراقاً وأمناً .

وأخيراً عندما أراد اقبال في إحدى الحفلات أن يختم حديثه بهذه الفكاهة قائلاً : ذهب الى ابليس جماعة من تلاميذه أيام الحرب العظمى (الأولى) فوجدوه خالياً ساكناً يدخن سيجاراً .

فسألوه لماذا يجلس فارغاً من العمل ؟

فاجابهم ابليس : وكلت كل أعمالي الى الحكومة البريطانية في هذه الأيام .

حسين عمر حمادة

دمشق ١٩٨٦/١١/١٠

□ مصادر الدراسة وهوامشها :

- ١ - عبدالوهاب عزام • معهد البكال سترته وفلسفته وشعره ، مطبعة الصباح بالقاهرة ، ١٣٧٣ هـ - ١٩٥٤ م ص ١٤١ .
- ٢ - محمد حسن الأعظمي والصاوي علي شعلان • الأعلام الخمسة للشعر الاسلامي تحقيق مصطفى غالب ، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر ، بيروت ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ص ١٤ .
- ٣ - أحمد معوض • العلامة محمد البقال حياته وآثاره ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٨٠ ، ص ٢٧٣ - ٢٧٥ .
- ٤ - منصور علي ناصيف • التاج الجامع في احاديث الرسول (ص) ، دار الحكمة ، دمشق - طبعة بالأولست - ج ٥ ، ص ٢١٣ - ٢١٤ .
- ٥ - حسين مجيب المصري • البقال والقرآن من كتاب محمد البقال اعداد خالد عباس اسدي ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، ١٩٨٢ - ص ٧٤ .
- ٦ - سورة الأنفال وسورة الرعد .
- ٧ - سمير المصري • مجلس شورى ابليس من كتاب الأعلام الخمسة للشعر الاسلامي مرجع سبق ذكره ، ص ٨٨ - ١٠١ وانظر خالد عباس اسدي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٢٢ - ٢٣ وعبدالودود شلبي ، ص ٥٨ - ٥٩ .
- ٨ - عبدالوهاب عزام ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٧ .
- ٩ - المرجع السابق نفسه ، ص ١٨٨ - ١٨٩ .
- ١٠ - أحمد معوض ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .
- ١١ - محمد شلبي ، الفيلسوف محمد البقال والاسلام من كتاب محمد البقال اعداد خالد عباس اسدي ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٥ .
- ١٢ - أحمد معوض ، مرجع سبق ذكره ، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .
- ١٣ - ج ٥ ، ويلز • بنيتو موسولينى • مطابع دار النشر والتأليف التجارية بمصر ، تحرير عادل ابراهيم ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٩ ، ص ١٢ - ١٤ .
- وانظر خالد عباس اسدي ، ص ٢٨ .
- ١٤ - الأعظمي وشعلان ، مرجع سبق ذكره ، ص ٥٨ .
- ١٥ - أحمد معوض ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٥ - ٨٦ .
- ١٦ - الأعظمي وشعلان ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٢ .
- ١٧ - عبدالوهاب عزام ، مرجع سبق ذكره ، ص ٦٠ - ٦١ .
- ١٨ - عطية سلمان عودة أبو عازدة • مشكلتنا الوجود والمعرفة في الفكر الاسلامي الحديث عند كل من الأعلام محمد عبدالمعطي ومحمد البقال ، دار الهداية ، ١٩٨٥ ، ص ٢٢٧ .
- ١٩ - عبدالوهاب عزام ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٣ .
- ٢٠ - الأعظمي وشعلان ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٠ .
- ٢١ - المرجع السابق نفسه ، ص ٦٤ ، ١٠٦ .
- ٢٢ - المرجع السابق نفسه ، ص ٢٠ .
- ٢٣ - عبدالوهاب عزام ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٠٤ .

نظرية اقبال عن الباكستان

عناية الله صديقي

يزارون سال نركس ابني بي نوري به روتي سه
بثري مشكل سي بيوتاتي جمن مين ديدرور بيداً •
(اقبال)

« ان زهرة النرجس تبكي آلاف السنين أنها غير جميلة وإن زائرها يعاني
المشقة الطويلة اذ ياتي لزيارتها »
ليس لي أن أطيل حديثي بمد أن ترادف الأساتذة المحاضرون الذين قدّموا
بحوثاً طيبة عن اقبال المحتفى بذكراه • غير أنني أرى أن أعطي لمحة سريعة عن
نظرية اقبال عن باكستان •

ظهر اقبال في شبه الجزيرة الهندية - الباكستانية منفرداً متميزاً شأنه شأن
الحكماء والمفكرين والمبصرة الذين يطهرون كالنجوم في بلادهم وكان ظهوره في
الزمن الذي كان مسلمو شبه القارة الآسيوية يرزحون فيه تحت ظلم واضطهاد
الاستعمار الانكليزي ، أي في الزمن الذي يترجم مشاعرهم ويمبّر عن مطالبهم
وأمالهم بمد أن استولى الانكليز بالغدر ومساعدة الهنادكة على تقاليد الحكم في
الامبراطورية الاسلامية • وقد صدم المسلمون بالواقع صدمة عنيفة ثم افاقوا
على شيء لم يكونوا يتوقعونه • والحقيقة هي أن الانكليز كانوا قبل سنة ١٨٥٧ م
قد استولوا على قسم كبير من شرقي الهند وغربها وجنوبها وكانت الامبراطورية

المغلية الاسلامية قد أصبحت اسماً بلا مسمي أو مظهراً من مظاهر الماضي ، ولكن المسلمين لم يدركوا هذه الحقيقة فلما أدركوا حقيقة وضعهم الجديد وأنهم أصبحوا خوّلاً وعبيداً بعد أن كانوا أعزة وسادة ثاروا لاستعادة حريتهم ومجدهم ولكن الوقت كان قد فات .

وهكذا رأى مسلمو الهند بعد علو الشأن أنهم أصبحوا ضائعين . وقد حاق بهم الأذى بسبب ما كانوا يملكونه من وحشية واجرام الانكليز الذين كانوا يقتلون الرجال والنساء والأطفال لمجرد الارهاب وناهيك بفرد الانكليز ووحشيتهم . . لهذا لجأ المسلمون الى سياسة الانكفاء فاعتنم الهنادكة هذه الفرصة ومدوا أيديهم الى الانكليز أو بالأحرى ازدادوا رغبة في الولاء للانكليز وأخذوا يتعاونون معهم فاحتلوا خير المناصب الحكومية وأصبحوا والانكليز يتولون أمر البلاد . وازاء هذا الوضع لم يجرؤ أحد من المسلمين على الاقدام على معالجة الأمر معالجة ايجابية حتى قام السيد أحمد خان واعترف بالأمر الواقع ورأى أن سبب ما حل بالمسلمين هو الجهل ، إذ استطاع الانكليز من خلال تمزيق اللغتين الفارسية والعربية اللتين كانتا اللغتين الرسميتين في أوساط العلماء والمتقنين آنذاك كما رأى سيد أحمد خان أن العلاج الوحيد والمفيد هو العلم . ولم يكن سيد أحمد خان رجل فكر فقط بل كان رجل عمل وتصميم فأخذ على عاتقه تعليم المسلمين العلوم العصرية واللغة الانكليزية مؤكداً أن العلم وحده هو أساس النهوض .

وفي الوقت ذاته كان هناك شخص آخر هو سيد أمين علي الذي سار في غير نهج سيد أحمد خان إذ أنه رأى أن التعاليم الاسلامية وحدها كافية لتكون أساس النهوض وأسس حركة تدعو المسلمين الى احياء ماضي الاسلام .

لقد شغلت هاتان الحركتان الأجواء الهندية بعد حرب التحرير الاسلامية ولكن النصر كتب في النهاية بطبيعة الأمور للسيد أحمد خان . ثم جاء على أثره العلامة الدكتور الفيلسوف محمد اقبال المولود سنة ١٨٧٧ ، ثم جاء محمد علي جناح المولود سنة ١٨٧٦ فحمل الاثنان مشعل الفكر والعمل في شبه الجزيرة شبه القارة الآسيوية إذ كان اقبال فيلسوفاً وشاعراً ومفكراً وكان جناح حقوقياً وعاملاً فكان اقبال يرسل الفكرة ويهندس الخطه وجناح يتولاها بالتنفيذ

فلما عاد اقبال من مؤتمر لندن يائساً من الهنادكة ودعا في مؤتمر الله آباد سنة ١٩٣٠ الى دولة اسلامية مستقلة عن الدولة الهندوكية ، كان جناح ما يزال يدعو الى توحيد الجهود في وزن الأمور بميزانها المستقيم العادل فانصرف ومال الى فكرة العلامة اقبال لأنه رأى الحل الوحيد الناجح والمعقول ليميش كل من الفريقين في خير ، في نطاق ثقافته ، وتفكيره وعقيدته . نادى اقبال في اجتماع الرابطة في مدينة الله آباد بضرورة خلق وطن للمسلمين منفصل عن الهنادكة ولم يكن ما قاله اقبال عن تقسيم مستعمرة الهند الانكليزية حلاً للخلاف عن تعصب بل لدفع تعصب الهنادكة ولذا فانه كان يقول :

« اني اكن كل احترام لمادات الغير وقوانينهم وأديانهم وتقاليدهم وان من واجبي تبعاً لأحكام القرآن الكريم أن أدافع أيضاً عن أماكن عباداتهم اذا اقتضى الأمر » ولكن الهنادكة كانوا يقابلون هذا المنطق المتسامح بتعصبهم الذميم . وقد وجد المسلمون في الزعيم جناح الذي ترجم اقوال اقبال بتعابير الفذة الى وثيقة قانونية منفذاً ماهراً . وفي رسالة بعث بها جناح الى مجلة الشباب في لكنهو قال : اننا أمة ولسنا أقلية اننا قوم من مئة مليون نسمة لنا ثقافتنا ومدينتنا ولغتنا وأدابنا وفننا وهندستنا وأسماءنا وقوانيننا ونظمنا الأخلاقية ولنا تاريخنا وتقاليدينا وعاداتنا وطموحاتنا وبالاختصار فان لنا نظرتنا الخاصة الى الحياة ثم نحن بموجب جميع القوانين أمة قائمة برأسها .

لقد كان اقبال لا يهتم بمشاكل المسلمين في الهند والباكستان فقط بل كان ينظر الى القضايا الاسلامية والعربية كافة وكانت شغله الشاغل فاذا خطب العربي فانه ينادي المسلم واذا نادى الشرقي فلكي يقف الى جانب العربي - فالاسلام عنده لصيق بالمروية وعبر عن هذا المعنى فقال :

انا أعجمي الدن لكن خمرتي صنع العجاز وكرمها الفينان
ان كان لي نغم الهند ولحنهم لكن هذا الصوت من عدنان

ولهذا كان من الطبيعي أن يشارك اقبال العرب همومهم في فلسطين على أننا اذا مررنا بأفكار اقبال وفلسفته ونظراته الصوفية وجدناه ذا نظر شمولي للانسان حيثما كان أليس هو القائل ما معناه أن الدروب الى الله بمدد بني آدم . والسلام

عنایت الله صدیقی
مسؤول من القسم الثقافي
في السفارة الباكستانية بدمشق

صورة الدكتور محمد إقبال في للأدبيات العربية

سكر رحي الفصيل

يحتاج الحديث عن الدكتور محمد إقبال إلى اختصاصيين في اللغات الأوربية والفارسية والانكليزية ، وفي الفلسفة والشعر والسياسة والعقيدة ، ليتمكنوا من الاحاطة بجوانب عبقريته . ولست واحدا من هؤلاء الاختصاصيين ، ولا اعتقد أنه يحق لي خداع أحد بذكر بعض ما هو معروف متداول عن هذا الفيلسوف الشاعر العظيم . وسأعترف ، بادىء ذي بدء ، بأنني غير ارضى عن بعض ما قرأته في اللغة العربية عن إقبال . ولعل عدم الرضى هو الشيء الوحيد الذي يحق لي امتلاكه دون أن ينازعني فيه الآخرون . لكنه ، دون شك ، ليس المسوغ الرئيس لما أقدمه هنا . ولأعترف أن سبب عدم الرضى هو المسوغ المقبول عندي . وهذا السبب كامن في أنني جمعت ما كتب عن الدكتور محمد إقبال في الأدبيات العربية ، مجلات كانت أم كتباً أم معاضرات أم كلمات في نوات تكريم هذا الرجل الفذ . جمعت ما ضمته الأدبيات العربية لأتعرف الصورة التي رسمتها هذه الأدبيات لرجل ذاع صيته في الشرق والغرب . وما أن فرغت من القراءة حتى اكتشفت التباين بين الصورة التي كان عليها الرجل في الواقع والصورة التي رأيتها مجسدة في الأدبيات العربية . وكنت مؤمناً أن هذا الفيلسوف الشاعر أكبر بكثير من الملامح التي رسمتها له الأدبيات العربية . فرحت أحاول التنبيه على ما تضمنه هذه الأدبيات من جوانب الصورة الإقبالية ، سواء أكانت هذه الجوانب تتعلق بحياته أم كانت تتعلق بمؤلفاته وفلسفته وشعره ، انطلاقاً من صلته بالعرب وسعيه إلى معالجة مشكلاتهم .

- ١ -

أول ملامح الصورة الإقبالية في الأدبيات العربية ما يتعلق بحياة إقبال ومؤلفاته . فقد لاحظت أن المقالات (١) التي نشرت عنه طوال خمسين سنة من عام ١٩٣٥ حتى عام

١٩٨٥ انصرفت كلها تقريباً الى ترجمة حياته وسرد مؤلفاته ، وخصصت بعض خواتيمها أو جانباً منها لحديث عام عن فلسفته أو شعره . وكنت أتساءل دوماً : أما تكفينا مقالة واحدة للامام بحياة هذا الرجل ؟ غير أن الاجابة عن هذا السؤال لم تكن هينة . إذ ان مقالة واحدة تكفي في العادة للامام بحياة الدكتور محمد اقبال اذا كانت دقيقة . وما قرأته لم يكن كذلك على الرغم من سمي الكاتبين الى الدقة وايماني بصدق نياتهم .

فقد قرأت أنه ولد عام ١٨٧٦ (٢) ، كما قرأت أنه ولد في عام ١٨٧٣ (٣) . فقلت ، وأنا أعلم أنه ولد عام ١٨٧٧ ، لعل ذلك من قبيل الشائع في كتب التراجم . فالناس يهتمون بالأعلام بعد نبوغهم ، ويفوتهم في هذه الحال زمن ولادتهم ، وقلما فاتهم زمن وفاتهم (٤) . وربما كان الاختلاف عائداً الى أن زمن ولادة اقبال لم يكن يعرف تسجيل المواليد بدقة ، أو أن هناك تصحيحاً في المراجع التي عاد اليها الكتاب العرب . وربما كان هناك سبب آخر ، إلا أن الاختلاف في زمن الولادة يبقى أمراً بسيطاً . وما هو أكثر أهمية أن حياة محمد اقبال شهدت تطورات عدة ، أبرزها الفترة التي تلت عام ١٩٠٨ . لكن المرء يقرأ في الأدبيات العربية شيئاً كثيراً عن اقبال دون أن يرافق ذلك توضيح لهذه التطورات . ومسوغ الاشارة الى هذا الأمر كامن في أن العرب معنيون بما آل اليه تفكير اقبال في أمرهم . فقد ألمه خضوعهم للمستعمر الغربي ، وتخلّفهم ، وفرقتهم ، ومن ثم راح يدعوهم الى الثورة . أو قل راح يدعوهم الى جوهر فلسفته الثورية . لكن الأدبيات العربية سكنت عن هذا الأمر (٥) وكأنه لم يكن الشغل الشاغل لمحمد اقبال طوال ثلاثين سنة في المرحلة الثالثة من حياته (بين ١٩٠٨ - ١٩٣٨) .

كذلك الأمر في مؤلفات محمد اقبال . فقد توزعت ثلاث لغات ، هي : الأوردية والفارسية والانكليزية . إلا أن الأدبيات العربية ترجّحت في نسبة هذا الكتاب أو ذاك الى الأوردية أو الفارسية ، والشعر خاصة . كما ترجّحت في توثيق طباعة بعض الكتب ، اضافة الى تباين بسيط في ترجمة عنواناتها الى اللغة العربية . فمن قائل ان « أسرارخودي » بيغودي « مقالة فلسفية ، الى قائل انها ديوان شعري . ومن قائل ان ديوان « أسرارخودي » صدر عام ١٩١٥ ، الى قائل انه صدر عام ١٩١٦ (٦) . ومن قائل ان « أسرارخودي » تعني بالعربية « أسرار الذات » ، الى قائل انها تعني « الأسرار الذاتية » ، وبين الترجمتين فرق في المعنى . ويكاد التباين في الترجمة يشمل غالبية مؤلفات اقبال (٧) .

أخلص من ذلك الى أن تقديرنا محمد اقبال يفرض علينا التدقيق في ترجمة حياته وسرد مؤلفاته ، بغية مساعدة القارئ العربي على تعرف حياة هذا الفيلسوف ومؤلفاته ، ومنعاً للخلل في الصورة التي نرسنها له . ومن ثم أعتقد أن المقالات التي كررت الحديث عن سيرة حياة اقبال وسرد مؤلفاته ، كلها أو بعضها ، كانت تشعر دائماً أن ما سبقها لم يف هذه الحياة حقها ولم يسرد المؤلفات بدقة . لذلك راحت غالبية هذه المقالات تخصص جانباً منها لهذه الحياة وتلك المؤلفات . وهذا يقود الى ما بدأت به من أن مقالة واحدة تكفي للامام بحياة اقبال ومؤلفاته اذا كانت دقيقة . وفي ذلك فليتنافس المتنافسون العرب .

الأمر الثاني اللافت للنظر في الأدبيات العربية هو اهمال مزج جانبيين هامين في شخصية محمد اقبال ، هما اهتمامه بالوطن العربي وفلسفته الثورية . وأذكر هنا أنني لست مؤهلاً لتحليل فلسفة اقبال . غير أن المرء ما يفتأ يلاحظ أن الاختصاصيين نصوا على أن فلسفته تستند الى ثلاث روافد هي (٨) : جهاد النفس - الانسان مسؤول - العشق . ولهذه الروافد الثلاث صلة وثيقة بما كان العالم الاسلامي عامة ، والوطن العربي خاصة ، يعانيان منه في النصف الأول من القرن العشرين . فهما محتلان متخلفان مجزآن تعتمل فيهما الأدواء والمفاسد ، فمما السبيل الى خلاصهما من ذلك وعودتهما الى الحضارة والرفق ورفعته الشأن ٩ .

ان السبيل ، بايجاز ، هو محاربة الانسان ما يعتمل في دخيلته من ذاتية مفرطة ، وتحطيمه أغلاله التي زيّن لها وهم الحرية ، وإيمانه أنه مسؤول ، وأن واجبه يدفعه الى أن يندمج بالشعب ويشاركه كفاحه من أجل إزالة التخلف والأوضاع الطبقيّة الفاسدة والظلم والتسلط ، كي يتمكن المسلمون عامة ، والعرب خاصة ، من تحرير وطنهم المفتصب ، وجعل الانسان فيه عزيزاً حراً كريماً . « فاقبال وجيله من المجددين جابهوا بجرأة مشكلة الحضارة الحديثة ، ووضعوا الفرد المسلم والعربي وجهاً لوجه أمام مسؤوليته » (٩) .

أجل ، كان الشرق متخلفاً والغرب متقدماً . لكن هذا الغرب في رؤية اقبال « زاهر بالحركة مجرد من المبادئ الخلقية الأصيلة ، فقير بالحب والايان . سخر الطبيعة لأغراضه ، ولكنه أخفق في محور البؤس الانساني » (١٠) . لذلك رغب اقبال في أن يجمع الشرق بين الحب والعقل . ولكن ، هل هذا ممكن دون تهئية فكرية لمواجهة حديد الغرب ورصاصة ولؤمه ودخانه (١١) ؟ لا بد من العشق اذن . ما العشق ؟ انه الطاقة التي تحطم القيود . فاذا عشقت مقصداتمنيتها فان غيره لا يرضيك ولا يقنئك (١٢) . عليك أن تمد العدة من أجل تحقيق هذا المقصد . لكن حرب العدو الخارجي لا يقل شأناً عن حرب العدو الكامن في نفس كل انسان . بل ان حرب التشئت والهوى والنزعات الفاسدة في نفس الفرد ينتج عنها توحيد النفوس وسيادة النظام ، مما يجعل التغلب على العدو الخارجي سهلاً . ويحق للمزم هنا القول ان جوهر فلسفة اقبال الثورية كان قادراً على خدمة الوطن العربي لو التفتت الأدبيات العربية الى هذا المزج بين اهتمامات العرب وحالهم وطبيعة الفلسفة الثورية لاقبال . لو وضعت الأدبيات العربية أن العرب مطالبون بالتخلي عن الحسد والتشتت والتفرقة ، والعودة الى أساس حضارتهم الأخلاقي ، لجعلهم ذلك وحده قلباً واحداً قادراً على مقارعة المستعمر الذي احتل بلادهم وجعل قومهم ذليلاً .

خاطب اقبال العرب خاصة ، والمسلمين عامة قائلاً لهم : « انكم الآن تجتازون أدق مرحلة ، وتمرون بأصعب دور في حياتكم السياسية . فعليكم أن تحتفظوا بالارتباط

الشامل والاتحاد القويم في المزامن والجهود، وفي الوسائل والغايات . انني لا أستطيع أن أخفي عنكم شعوري بأنكم في سبيل تدارك هذه الحال الخطرة لا بد من أن تناضلوا في كفاح الحرية . ولا سبيل الى محاولة أخيرة لكسب سياسي الا حيث تكون المزامن عزماً واحداً ، والقلوب المتباعدة قلباً واحداً . وأن تتركز مشاعركم حول مطلب لا تختلفون عليه . انكم تستطيعون ذلك ، وبالقوة ان شاء الله ، يوم تتحررون من القيود النفسية ، وحين تضعون أعمالكم الفردية والاجتماعية في ميزان ما تنشدونه من الأهداف العالية والمثل الرفيعة » (١٣) . هذا الخطاب الواضح المحدد الذي يشير الى جهاد النفس ومسؤولية الانسان وعشقه حرية شعبه وأمته لم يترجم الى اللغة العربية في أثناء خضوع الوطن العربي للاستعمار الغربي ، وانما ترجم في أخريات عام ١٩٨٥ . وكان الأدبيات العربية في أيام الاستعمار غافلة عن هذا التفكير الاقبالي في حال الأمة العربية ، وارتباطه الوثيق بما عانى منه العرب أفراداً وجماعات على المستويات النفسية والاجتماعية والسياسية . ويخيل اليّ أن اقبالا لمسؤول العرب عما خاطبهم به ، فقال عام ١٩٢٥ ، أو نحو ذلك ، : « ولكن العرب لا يعرفون شيئاً عن نعماتي الشعبية » . يريد من ذلك صدق المعرفة الحقيقية لشعره عند العرب كما نص صديقه الوفي أبو النصر أحمد الحسيني الهندي (١٤) .

- ٣ -

أما شعر محمد اقبال فكان المميز عن فلسفته . غير أن الأدبيات العربية لم تشر الى شيء يتعلق بالمرحلة التي قطعها شعره ، وهي مراحل تتفاوت قوة وضغطاً . وقارئ هذه الأبيات يخيل اليه أن شعر الدكتور اقبال واحد ما دام الكتاب يستشهدون به دون تفريق وتوضيح . وقد نص السيد أبو النصر أحمد الحسيني الهندي قبل ثلاث سنوات من وفاة اقبال على أن الشعر الذي كتبه صديقه اقبال مرّ بثلاث مراحل :

أ - مرحلة الطلبة . وتنتهي هذه المرحلة عام ١٩٠٥ . يمتاز شعره فيها بسمة الخيال وابتكار الممانى ، لكنه مجرد من دقة الفكر والتعمق . يجد القارئ فيه روح الحب ونشيدان الجمال والترحيب بالعشق ، لكنه في النهاية تعبّر عن مرحلة الأمل بشيء غير معلوم . فاقبال في هذه المرحلة يتوق الى المجهول الذي لم يتضح في فكره بعد .

ب - المرحلة الثانية هي مرحلة الزمن الذي عاش فيه في أوربة بين ١٩٠٥-١٩٠٨ وهذه المرحلة أقل إنتاجاً ، وأكثر ابرازاً لأثر مشاهداته في أوربة . غير أن روح الحب وطلب الجمال والترحيب بالعشق تبقى متجلية في شعر هذه المرحلة . وقد أضيف اليها بدء علو أفكاره واتساعها ، حتى ان اللغة الأردنية التي كان ينظم بها شعره - وهي لغة حديثة آنذاك - ضاقت عنه فمال الى النظم بالفارسية .

ج - المرحلة الثالثة هي المرحلة التي تلت عودته من أوربة ، أي بعد عام ١٩٠٨ ففي هذه المرحلة حلّت السكينة والطمأنينة في روح الشاعر محل التوقان والاضطراب ، كما خف سلطان المحبة والجمال وحل محله توق الى الحكمة والكمال ، وقد جادت قريحته

الشاعر في هذه المرحلة فأصدر سبعة دواوين شعرية . كما تمكن من إبراز معالم فلسفته في شعره وإيصالها الى العالم أجمع . وكانت الأدبيات العربية مطالبة بإبراز هذه المرحلة وتوضيحها لأنها أكثر التصاقاً بهجوم العرب وتوجهاً اليهم . ذلك أن شعر اقبال في هذه المرحلة عبّر عن روح المسلم الشرقي الثائذي الحماسة الواضحة ، في حين تساجلت في شعره روح المحبة والجمال والعشق في المرحلتين الأولى والثانية . انه القائل في هذه المرحلة يخاطب العرب :

كل شعب قام يبني نهضة وارى بنيانكم منقسماً
في قديم الدهر كنتم امة لهف نفسي كيف صرتم امماً

وقد نصت سمر المطار على أن اقبالا « نصير الحرية في كل مكان ، ينشد البعث لأمم الأرض قاطبة . وشعره سجل حافل بالأحداث التاريخية والسياسية . فلقد واجه موسوليني برأيه في قوة وحزم ، وبسط له مغزى الحكم الديكتاتوري . وحذر العالم من مكائد اليهود وأحاييلهم ، ودحض مزاعمهم حينما كانوا يدعون ملكية فلسطين» (١٥) الا أن الأدبيات العربية عزفت عن تقديم شعره الى القارئ العربي على هذا النحو من التطور ، وآثرت الحديث العام عن هذا الشعر .

وقبل ذلك كله آثرت غالبية الأدبيات العربية تقديم شعر اقبال منشوراً . وما كان نشر الشعر محل اهتمام القارئ العربي . إذ جرت العادة لدى غالبية المترجمين على تقديم الشعر الأجنبي منشوراً بعد خلع من ثوبه الفني (١٦) . والشعر - كما هو معروف - عصي على الترجمة ، يؤثر في القارئ بلفته ، فاذا نقل الى لغة أخرى فقد معظم أثره . وقد لاحظ المراء في أثناء قراءة شعر اقبال أن هناك من سرد معنى الأبيات الشعرية ، وأن هناك آخرين غامروا بنظمها حسب وزن من الأوزان العربية . ولعل أقدم المفامرين هو الدكتور عبدالوهاب عزام الذي ترجم كثيراً من شعر اقبال ونشره في مجلة الرسالة (١٧) ، كما نشر ثلاثة من دواوينه (١٨) . حتى ان صادق آئينهوند عدّ اقبالا واحداً « من كبار شعراء الفارسية المعدودين » . وأضاف انه « نجم من نجوم سماء المرفان اللامعة الذين نادوا بالمعرفة والحرية والنضال والجهاد ، وحددوا أهداف الأمة الاسلامية ودفعوا الشعوب للحركة ، مثل مولوي وحافظ وعراقي والحلاج وسعدني ، ممن قوّموا النفس الانسانية عن طريق تحديد ذاتها وامكانياتها وأهدافها الوجودية وحدائنها الى مقامها المحمود في الدنيا والآخرة » (١٩) . أما أوزان الشعر التي نظم فيها اقبال مثل « مثوي » و « قصيدة » و « رباعي » و « قطعة » و « سدس » فلم تنح للقارئ العربي فرصة الاطلاع عليها ، مما حرّمه من أداة التعبير التي استخدمها اقبال وبزّ فيها أقرانه .

ولا تنتهي القضية هنا ، ذلك أن اغفال التطور الشعري المراكب للتطور الفكري عند اقبال جرّ معه اغفال عرض الشعر المبرع عن الفلسفة الثورية للرجل ، والاهتمام بالشعر المبرع عن العشق وروح المحبة وطلب الجمال (٢٠) . أي أن المترجمين العرب اهتموا

بترجمة شعر المرحلتين الأولى والثانية بأكثر من اهتمامهم بشعر المرحلة الثالثة المواكبة لرسالة اقبال وضوحاً وعمقاً . فقصيدته « فلسطين » التي دعا فيها العرب الى « الوقوف صفاً واحداً من أجل احباط مؤامرات الصهيونية العالمية ، ودحض الافتراءات اليهودية وتفنيد عزائم الصهيونيين وأفكارهم الاجرامية » (٢١) صدرت في ديوانه « بال جبريل » الصادر عام ١٩٣٥ . وقد ترجم الدكتور عزام الديوان الى اللغة العربية بعد عامين (١٩٣٧) ، ولكن أحداً من العرب لم ينبه عليها فلم يكتب لها الذبوع والانتشار . كما عرض عبد المعين الملوحي ما يمتدح المرم أنه آخر التطورات الفكرية عند اقبال . أقصد قصيدته « لبنين أمام الله » (٢٢) . وهذه القصيدة - كما يقول الملوحي - « لم تكن تبدلاً في اتجاه تفكيره كما قالت مجلة الثورة الافريقية ، ولكنها على الأكثر كانت تمهيداً لهذا التفكير . بل ان هذه القصيدة لم تكن القطعة الأولى والأخيرة التي يفضح فيها مساوئ الرأسمالية ، ويدل على مواضع الشر في الحضارة الغربية ، ولكنها كانت أكثر دلالة على ادراكه لهذه المساوئ ، وأكثر العاحاً على ضرورة هدم الوضع الاجتماعي المتعفن لبناء مجتمع انساني شريف وحديث » (٢٣) . لقد فرح أستاذنا الملوحي بهذه القصيدة حين قرأها في مجلة الثورة الافريقية وترجمها ونشرها غير كاملة ، وأعلن أسفاً أنها لم تصله كاملة (٢٤) ، على الرغم من أنها احدي قصائد ديوان « بال جبريل » أيضاً ، وقد ترجمها الدكتور عبدالوهاب عزام كاملة الى اللغة العربية عام ١٩٣٧ حين ترجم الديوان المذكور . وهذا هو المقطع الأخير من القصيدة :

هلموا فايظظظوا في العالم الفقراء
هزوا أركان قصور الأغنياء
ادفئوا دماء العبيد بنار الثقة والأيمان
هبوا للمصفور قوة يصارع بها الشاهين
يوم سيادة الشعوب يقترب
في خطوات حثيثة
لتنهدم صروح الماضي أينما كانت
لتعترق كل سنبلة في العقل .
لا تكونوا طعماً للفلاح
الحضارة الحديثة
مصنع ينفخون فيه الزجاج
املؤوا صدر شاعر الشرق بغضب نبيل
يسحق به هذا المصنع سحقاً

هذه القصيدة تبرز الرأي الصائب الذي ذكره عبدالكريم اليافي . فاقبال « لم يتغل عن مضامين التراث التي وعاما ، ولا رفض قيم الحضارة الحديثة التي اطلع عليها ، وإنما كان وفياً لمطالب الحياة المستجدة ، أميناً على خزان التراث الرفيعة . وإذا لهج بعض الفلاسفات الفنية الحديثة بفكرة الالتزام فاننا لنجد فيه من أوله الى آخره ملتزماً

يحب الانسان والسمي لاسعاده ايان كان . ينوه برفعته ، ويشيد بسموه ، ويوجهه الى
أنبل الغايات وأعلى المقاصد . وهو في أساليب تعبيره عن ذلك لا يقطع الصلة بين
تشوف الحاضر وصور الماضي « (٢٥) » . تلك هي الأصالة عند اقبال . انها النسخ الذي
جعله يواكب الحضارة الحديثة ، فلا ينمزل عن الأفكار الثورية التي سادت العالم في
العشرينيات والثلاثينيات ، ولا يركن الى المعد الذي حققه شعره ، ولا الى المكانة
الفكرية والاجتماعية التي احتلها بدأبه واخلاصه وفلسفته .

- ٤ -

يخلص المرم من الحديث السابق الى أن الأدبيات العربية عُنيت بحياة اقبال وشعره
وفلسفته ، الا أنها قدمت في أحيان كثيرة ملامح عامة عن هذه الأمور الثلاثة ، وعُنيت
في أحيان قليلة بجانب من هذه الجوانب . ولم تصل في الحالات كلها الى تقديم سورة
شاملة لحياته وشعره وفلسفته . ويجب أن يستثني المرم من هذا الحكم شريحة من
المثقفين العرب ، درست حياة اقبال وشعره وفلسفته بشيء غير قليل من الدقة ، والثقت
عدداً من الكتب حوله ، وترجمت بعض دواوينه . أذكر من هذه الشريحة الدكتور
عبدالوهاب عزام رحمه الله . فقد ألف كتاباً بعنوانه « محمد اقبال سيرته وفلسفته وشعره » ،
وترجم ثلاثة دواوين ، ونشر عدداً من المقالات في مجلة الرسالة . وأذكر أيضاً حميد
مجيد همدو والصاوي علي شعلان ومحمد حسن الأعظمي ونجيب الكيلاني وعلي حسون
الذين ألفوا كتباً حول اقبال ، وأميرة نور الدين التي ترجمت مختارات من شعره ،
وعباس محمود الذي ترجم كتاب اقبال « تجديد التفكير الديني في الاسلام » .

غير أن جهود هذه الشريحة تبقى فردية في النهاية ، وتبقى الفئة القارئة العربية
بعيدة نسبياً عن هذه الجهود التي توزعتها السنوات الخمسون الماضية ، دون أن يرفدها
تخطيط لترجمة أعماله الكاملة النثرية والشعرية ، وتعريف الأجيال العربية
الجديدة بصاحبها . ولا عجب ، بعد ذلك ، أن تتكرر في مقالات الكتاب العرب وكتبهم
أغلاط في ترجمة حياة اقبال ، وبعد " عن توثيق المراجع العربية التي تحدثت عنه ،
واحكام عامة حول شعره ، وعزوف عن تحليل طبيعة ارتباطه بالعرب وطبيعة ارتباط
العرب به . ولا نقتل من أهمية الجهود العربية حين نقول ان الغرب قدّر اقبالا
أكثر من تقدير العرب له . فقد ترجم حسين دانش شعره الى اللغة التركية ، وكتب مقالات
كثيرة عن ديوانه بياض مشرق (٢٦) . كما ترجم الى الروسية ديوان « أسرار خودي » .
وترجم دايشو روسو الى الألمانية مقدمة بياض مشرق ، وكتب فيشتر في مجلة اسلاميكا مقالات
كثيرة عن هذا الديوان الذي ترجمه بعد ذلك هانسي ماثنيكه . وأنشئت في ألمانية جمعية
لنشر مبادئ اقبال والتعريف بشعره . كذلك الأمر في إيطاليا وإنكلترا . فقد نشر
الدكتور اسكاريا الايطالي كثيراً من المقالات عن اقبال ، وترجم نكلسون ديوان « أسرار
خودي » وجزءاً من بياض مشرق الى الانكليزية ، وكتب المستشرق براون عن أسرار خودي

مقالات في مجلة الجمعية الآسيوية • كما ألف العالم الأمريكي ميكيزي كتاب « يقظة الهند »
كان لاقبال فيه حيز كبير •

وإذا كان اهتمام الغرب بهذا الفيلسوف الشاعر ينم عن مكانته ، فإن العرب مطالبون بتقديره أكثر من الغربيين لمكانته ولاهتمامه الخاص بهم • بل لأنه رأى نفسه واحداً منهم لجامع العقيدة بينهما • ان صورة الدكتور محمد اقبال في الأدبيات العربية ترضي الذين يملكون معرفة عامة بمكانة هذا الرائد في الشعر والفلسفة والثورة • لكن هذه الصورة لا ترضي أولئك الذين غاصوا في بحر علومه ورأوا لألته • ولعلنا نرضي هؤلاء الاختصاصيين بترجمة الأعمال الكاملة لاقبال ، ونضع بين يدي الباحثين ثباتاً بما كتب عنه في اللغة العربية ، تمهيداً لدراسته وتقديم مواهبه وعبقريته وعظمته الى القارئ العربي بموضوعية •

★ ★ ★

□ الهوامش :

- ١ - من أجل الابتعاد عن التعميم أقول ان المراد هنا هو المقالات التي عثرت عليها في المجلات التالية : الرسالة (القاهرة) - الثقافة (دمشق) - التراث العربي (دمشق) • وفي الكتب التي ضمت محاضرات الاحتفال بذكره ، ذكرى محمد اقبال (دمشق ١٩٦٤) ، ونداء اقبال (دمشق ١٩٨٥) •
- ٢ - انظر ص ١٤١٥ من : الهندي ، السيد أبو النور محمد الحسني - الدكتور محمد اقبال - مجلة الرسالة - س ٣ - العدد ١١٣ - ٢ ايلول ١٩٣٥ •
- ٣ - انظر ص ١١ من : هـو ، حميد مجيد - اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان - مطبعة الفري - النجف ١٩٦٣ • و ص ٩ من : مقدمة ذكرى محمد اقبال (مقالات الاحتفال بالقبال في دمشق ١٩٦٤) ، وفي هذه الصفحة أنه ولد في ٢٢ شباط ، وورد في أدبيات أخرى أنه ولد في التاسع من تشرين الثاني • وانظر ايضاً ص ٤٥ من : العطار ، سمر - اقبال الشاعر (محاضرات الاحتفال بذكرى محمد اقبال) دمشق - دار الفكر ١٩٦٤ •
- ٤ - اتفق الذين ترجموا حياة الدكتور محمد اقبال على أنه توفي عام ١٩٣٨ •
- ٥ - يستثنى من هذا الحكم الدكتوران يوسف عز الدين وعبدالكريم الياني • لقد اشارا الى حال الأمة العربية في البناء حديثهما عن اقبال ، من غير أن يلموا الأدبيات العربية على إهمالها ربط دعوة اقبال بما كانت عليه الأمة العربية من تخلف وتجزؤ وخضوع للمستعمر الغربي انظر ص ١٠ من : الياني ، د • عبدالكريم محمد اقبال فيلسوف الذات وشاعر الضيق - مجلة التراث العربي - دمشق - العدد ٢٣ - نيسان ١٩٨٦ • و ص ٦ من المقدمة التي كتبها الدكتور يوسف عز الدين لكتاب : اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان لحميد مجيد - مطبعة الفري - النجف ١٩٦٣ • والملاحظ ان مقدمة المحاضرات التي احتفلت بذكرى اقبال في دمشق عام ١٩٦٤ اشارت الى هذا الأمر ايضاً • انظر ص ٧ من : ذكرى محمد اقبال - دار الفكر - دمشق ١٩٦٤ •
- ٦ - كذلك الأمر في ديوان « مسافر » • فقد ذكرت الأدبيات العربية تاريفين هما ١٩٣٣ و ١٩٣٤ • وديوان « رموز بيخودي » الذي ذكرت له تاريفين هما ١٩١٨ و ١٩٢٣ •
- ٧ - لاحظ أن « بياض مشرق » ترجم رسالة المشرق ورسالة المشرق • وان « رموز بيخودي » ترجم اسرار نفي الذات والرموز الذاتية • وان « جاويد لامة » ترجم رسالة الطلوع والرسالة الخالدة •
- ٨ - اعتمدت ، هنا ، على رسالة الدكتور عبدالكريم الياني - محمد اقبال فيلسوف الذات وشاعر الضيق - المرجع السابق نفسه •
- ٩ - انظر ص ٤٤ من : طعمة ، د • جورج - فلسفة اقبال (محاضرات الاحتفال بذكرى اقبال في دمشق) - دار الفكر - دمشق ١٩٦٤ •

١٠ - انظر ص ١١ من : الياني ، د. عبدالكريم - محمد اقبال فيلسوف الذات وشاعر العشق .

١١ - المرجع السابق نفسه - ص ١٠ .

١٢ - المرجع السابق نفسه - ص ١٤ . وانظر ايضا ص ١٦٢٣ من : الهندي ، السيد ابو النصر احمد الحسيني - الدكتور محمد اقبال - مجلة الرسالة - س ٣ - العدد ١٨ - ٧ تشرين الاول ١٩٣٥ . انظر خاصة قوله : « ان الشيء الذي يتوي الانانية هو العشق في مفهومه المطلق ، ومعناه جذبك الشيء او طلبك اياه لتجعله جزءا من نفسك . واسمى صوره له هو ما يمكن صاحبه من خلق القيم والغايات ، ويدفعه الى السعي في تحقيقها وبلوغها » .

١٣ - من خطبة اقبال في الحفل السنوي للرابطة الاسلامية في مدينة « الله آباد » عام ١٩٣٠ . وقد اخترنا عبارات من هذه الخطبة بتصرف . انظر نص الخطبة في ص ٣٧ وما بعد من : الكتاب الوثائقي الذي اعده محمد برويز عبدالرحيم بمناسبة ذكرى ميلاد اقبال ، واصدرته السفارة الباكستانية في دمشق ١٩٨٥ .

١٤ - انظر ص ١٤١٥ من : الهندي ، السيد ابو النصر احمد الحسيني - الدكتور محمد اقبال - مجلة الرسالة - س ٣ - العدد ١١٣ - ٣ ايلول ١٩٣٥ .

١٥ - انظر ص ٥٧ من : الطاهر ، سمر - اقبال الشاعر (معاضرات الاحتفال بذكرى اقبال في دمشق) - دار الفكر - دمشق ١٩٦٤ .

١٦ - اشار حميد مجيد هـو الى هذا الامر الهام . انظر ص ١٨٣ من : اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان .

١٧ - ترجم الدكتور عزام مقطوعات من ديوان رسالة الشرق في مجلة الرسالة - س ٣ - العدد ٨٠ - ١٤ كانون الثاني ١٩٣٥ . ومقطوعات من ديوان رموز بيخودي في المجلة نفسها - العدد ٨٥ - ١٨ شباط ١٩٣٥ . ومقطوعات من رباعياته شقائق الطور في المجلة نفسها - العددان ٨٧ و ٨٨ - ٤ آذار و ١١ آذار ١٩٣٥ .

١٨ - الدواوين التي ترجمها الدكتور عزام هي : بياض مشرق (رسالة الشرق) ١٩٥١ - ضرب كليم (شريعة موسى) ١٩٣٧ - اسرار خودي (اسرار الذات) ؟

١٩ - انظر ص ٢٢ من : وند ، صادق آئينه - الميقاتة الاسلامية في فارسيات اقبال - مجلة التراث العربي - دمشق - س ٦ - العدد ٢٣ - نيسان ١٩٨٦ .

٢٠ - انظر نموذجا لذلك في مقالة « عود الى محمد اقبال » للدكتور عبدالوهاب عزام - مجلة الرسالة - س ٢ - العدد ٥٣ - ٩ تموز ١٩٣٤ . ومقالة « محمد اقبال » للدكتور عزام نفسه - مجلة الرسالة - س ٢ - العدد ٥٦ - ٣٠ تموز ١٩٣٤ . والمقالتان تضمّان ترجمة بعض شعر اقبال المنشور في ديوانيه « اسرار خودي » و « رموز بيخودي » . وكان الدكتور عزام - رحمه الله - ترجم في مجلة الرسالة نفسها عام ١٩٣٣ نبذا من ديوان بياض مشرق .

٢١ - انظر ص ١٩٠ من : هـو ، حميد مجيد - اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان .

٢٢ - عرض الاستاذ عبدالمعين الملوحي قصيدة اقبال الى لينين في كلمته التي القاها في مناسبة مرور مائة عام على ولادة الشاعر ، واثقاها في المؤتمر العالمي الذي عقد في لاهور عام ١٩٧٧ ، بين ٢ - ٨ كانون الاول . وقد نشر نص الكلمة مع القصيدة في مجلة الثقافة - دمشق - تموز ١٩٨٠ . ثم ذكر نصها في محاضراته : « محمد اقبال شاعر الاسلام وفيلسوف النبوة » . انظر ص ٤٣ وما بعدها من : نداء اقبال - دار الفكر - دمشق ١٩٨٦ .

٢٣ - انظر ص ١٦ من : الملوحي ، عبدالمعين - محمد اقبال شاعر الاسلام وفيلسوف النبوة - المرجع السابق نفسه .

٢٤ - انظر ص ٥٦ من : الملوحي ، عبدالمعين - محاضرات نداء اقبال (الاحتفال بذكرى اقبال في دمشق) دار الفكر - دمشق ١٩٨٦ .

٢٥ - انظر ص ١٨ من : الياني ، د. عبدالكريم - محمد اقبال فيلسوف الذات وشاعر العشق - المرجع السابق نفسه .

٢٦ - استمدت الافكار الخاصة بصدى اقبال في العالم من مقالة السيد ابو النصر احمد الحسيني الهندي ، في مجلة الرسالة - العدد ١١٧ - ٣٠ ايلول ١٩٣٥ .

ملحق (١)

محطات في حياة الدكتور محمد اقبال

- ★ ولد في مدينة سيالكوت (الباكستان) في التاسع من تشرين الثاني عام ١٨٧٧ ، وتوفي في الحادي عشر من نيسان عام ١٩٣٨ ، الموافق ٢٠ صفر ١٣٥٧ هـ .
- ★ درس في كلية سيالكوت ، وتعلم فيها على مولانا مبرحسن احد كبار علماء الدين واللغتين الفارسية والعربية .
- ★ التحق بكلية الحكومة في لاهور عام ١٨٩٥ ، ونال منها الاجازة في الفلسفة M. A. ثم شهادة الماجستير M. A. عام ١٨٩٧ في الفلسفة الاسلامية . وتعلم في هذه الكلية على المستشرق توماس ارنولد .
- ★ درس في جامعة كامبردج في انكلترا ، ونال منها اجازة في الفلسفة عن موضوع : ازدهار علم ما وراء الطبيعة في بلاد فارس .
- ★ درس في جامعة ميونيخ في المانيا ، ونال منها شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن الموضوع السابق نفسه .
- ★ درس في جامعة لندن في انكلترا ، ونال منها شهادة المعاماة .
- ★ اجاد الانكليزية والفرنسية والالمانية والفارسية والاوردية ، وعرف العربية والسنسكريتية .
- ★ نظم الشعر بالاوردية والفارسية .
- ★ عمل استاذاً للفلسفة والسياسة المدنية في الكلية الشريفة في لاهور ، واستاذاً للفلسفة واللغة الانكليزية في كلية الحكومة في لاهور . ورفض بعد أن رجع من اوروبا عام ١٩٠٨ مناصب الحكومة ، واختار الحياة الحرة ، ومارس مهنة الارشاد القانوني .

ملحق (٢)

مؤلفات الدكتور محمد اقبال

١ - الشعر :

- ١ - الدواوين المنظومة باللغة الاوردية :
 - بانك درا (مجلة العرس) ١٩٢٤ .
 - مسافر ١٩٣٤ .
 - بال جبريل (جناح جبريل) ١٩٣٥ .
 - فرب كليم (شريعة موسى) ١٩٣٧ .
- ب - الدواوين المنظومة باللغة الفارسية :
 - اسرار خودي (اسرار الذات) ١٩١٥ (على القافية المزدوجة - المثنوي)
 - رموز بيهوشي (اسرار نفي الذات) ١٩١٨ . (على القافية المزدوجة - المثنوي)
 - بياض مشرق (رسالة الشرق) ١٩٢٣
 - زبور عجم (اناشيد فارسية) ١٩٢٩ .
 - جاويد نامه (رسالة الطلوع) ١٩٣٢ .
 - بس جه بايد كرداي اقوام مشرق .
 - سرود رفته (انشودة الماضي) ١٩٥٩ .
- ج - الدواوين المنظومة باللغة الاوردية والفارسية :
 - ارمغان حجاز (نعتة الحجاز) ١٩٣٨ (طبع بعد وفاته)

د - ترتيب كتابات الدواوين :

بانك دوا - اسرار خودي - رموز بيخودي - بياض مشرق - زبور عجم - جاويد نامه - مسافر - بال جبريل
ضرب كلم - بس چه بايد گردي اقوام مشرق - ازمنان حجاز - سرود رفته (طبع الديوان بعد وفاته
وفهم الشعر الذي لم تفسمه الدواوين السابقة) .

٢ - النشر :

- علم الاقتصاد (باللغة الاوردية) ١٩٠٣ .
- ازدهار علم ما وراء الطبيعة في فارس (رسالة الدكتوراه) ١٩٠٨
- تجديد التفكير الديني في الاسلام ١٩٣٠
- رسائل اقبال الى محمد علي جناح ١٩٤٤ (طبع بعد وفاته)
- خطب اقبال وبياناته ١٩٤٤ (طبع بعد وفاته)
- رسائل اقبال ١٩٤٤ (طبع بعد وفاته)

ملحق (٣)

الكتب التي ألغت عن اقبال باللغة العربية

- ١ - محمد اقبال ، سيرته وفلسفته وشعره
- ٢ - فلسفة اقبال والشقافة الاسلامية في الهند وباكستان
- ٣ - اقبال الشاعر الشاعر
- ٤ - ورائع اقبال ابو الحسن علي الحسيني الندوي دار الفكر - دمشق ١٩٦٠
- ٥ - اقبال الشاعر والفيلسوف والانسان
- ٦ - فلسفة اقبال علي حسون
- عبد الوهاب عزام آخر طبعاات الكتاب : دار القلم ١٩٦٠
- الصاوي علي سلطان - محمد حسن الاعظمي
- دار احياء الكتب العربية ١٩٩٠ .
- نجيب الكيلاني الشركة العربية للطباعة والنشر ١٩٥٩ .
- حميد مجيد هندو مطبعة الفري - النجف ١٩٦٣ .
- دار السؤال - دمشق ١٩٨٥

ملحق (٤)

الكتب والدواوين التي ترجمت الى اللغة العربية

- ١ - اسرار الذاتية
- ٢ - رسالة الشرق
- ٣ - ضرب كلم
- ٤ - دور من شعر محمد اقبال
- ٥ - تجديد التفكير الديني في الاسلام
- ترجمة عبد الوهاب عزام دار المعارف - مصر
- ترجمة عبد الوهاب عزام ١٩٥١ مجلس اقبال - باكستان
- ترجمة عبد الوهاب عزام ١٩٣٧ جماعة الازهر - مصر
- اميرة نور الدين
- ترجمة عباس محمود

ملحق (٥)

كتب عن اقبال تضم محاضرات الاحتفال بذكراه

- ١ - محمد اقبال - مجموعة مقالات لكبار الكتاب والادباء العرب - القاهرة ١٩٥٦
- ٢ - شاعر الاسلام محمد اقبال - مجموعة مقالات لادباء سعوديين - السعودية ١٩٥٧
- ٣ - ذكرى محمد اقبال - مجموعة المقالات في الاحتفال باقبال في دمشق ١٩٦٤ (دار الفكر - دمشق ١٩٦٤) .
- ٤ - نداء اقبال - مجموعة المحاضرات والقصائد في مؤتمر اقبال في دمشق ١٩٨٥ . (دار الفكر - دمشق ١٩٨٦)

الخطبة والولاية في عقد الزواج

ومدى صلتها بقانون الإعفاف العام في التشريع الإسلامي

د. محمد فتحي الدريني

منهج البحث موجهًا ومفصلاً

أولاً : خطبة النكاح

- أ - مقدمة في خطبة النكاح في التشريع الإسلامي .
- ب - التأثير السابق على الخطبة .
- ج - المعاني والصفات التي ينبغي اتخاذها أساساً في اختيار الزوجة .
- د - تعريف الخطبة شرعاً .
- هـ - الحكمة البالغة لمشروعية الخطبة في الفقه الإسلامي .
- و - طبيعة الخطبة ، وتكييفها في الفقه الإسلامي .
- ز - حكم النظر إلى المخطوبة شرعاً استثناءً من أصل التحريم ، بالنص عليه صراحة ، للضرورة ، فضلاً عن أنه يستفاد ضمناً من غاية الخطبة ، وحكمة تشريعها .
- ح - النظر إلى المخطوبة مقيّد بأمريّن : حضور محرم ، وعدم تجاوز الوجه والكفين .
- ط - الخلوة بالمخطوبة محرم شرعاً .
- ي - حكم العدول عن الخطبة شرعاً وقانوناً ، ومسألة التعويض عنه ، إذا لحق بالطرف الآخر ، ضرر محقق ، مادي أو معنوي ، ومنشأ هذه المسؤولية .

ك - الحكم بالتمويض - جزاءٌ للتعسف في حق العدول ، وجبراً للضرر الذي ينشأ عنه -
لا يقيّد حرية الزواج مطلقاً •

ثانياً - الولاية في عقد الزواج ، ومدى صلتها بقانون الاعفاف العام، في التشريع الاسلامي •
- مقدمة

- أ - تحديد موضوع البحث ، أو محل النزاع •
- ب - ادلة اختلاف وجهات النظر في اشتراط الولاية وعدمها •
- اولاً - الاتجاه الاول في الاشتراط •

- أ - مناقشة ادلة هذا الاتجاه ، ومدى صلة أدلته بقانون الاعفاف العام في الاسلام •
- ثانياً : ادلة الاتجاه الثاني ومناقشتها ونتيجة البحث •



مركز تحقيقات مكتبة ميور علوم راسدي

★ ★ ★

الخطبة والولاية في عقد الزواج ومدى صلتها بقانون الإعفاف العام في التشريع الإسلامي

أولا : خطبة النكاح

أ - مقدمة في خطبة النكاح في التشريع الاسلامي :

ليست الخطبة (١) - بحكم طبيعتها وتكييفها الشرعي - الا مقدمة من مقدمات (٢) عقد الزواج ، ومرحلة مهددة له ، وسابقة على ابرامه ، يؤذن تشريعها بأمرين :

أولهما : خطورة عقد الزواج ، وعظيم شأنه ، وجليل أثره ، وكل عقد من هذا القبيل ، تسبقه مقدمات ومفاوضات في المطالب والطلبات ، ولأنه متعلق بذات الانسان ، ومستقبل حياته الاجتماعية ، وحياة الأمة ، فكان - كما يقال - عقد العمر ، فضلا عن أن الزواج استجابة لحقائق الفطرة .

وأما جلالة أثره ، فلأنه متعلق بالاعراض ، وأنه مناط الشرف ، وعن طريقه يتم تحصين النفس ، وتحصيل النسل ، وبقاء النوع الانساني على نحو يليق بكرامته ، وثبوت نعمة النسب الذي يترتب عليه تمهيد الأبناء بالأبناء ، وكفالة رعايتهم وتنميتهم وتنشئتهم النشأة الصالحة ، وتأسيس القربات والمصاهرات ، وتحقيق التكافل الاجتماعي الملزم في نطاق الأسرة بإيجاب النفقات بسين الأقارب ، وجريان الارث ، بحكم القرابة الزوجية ، وغير ذلك من الآثار الباقية على الزمن ، وفي ظل الحياة الزوجية تتوافر المعاني الانسانية من المودة ، والرحمة ، والسكن ، والاطمئنان النفسي ، مما يمين على تحمل أعباء الحياة ، وأدام الواجبات ، ومن هنا جاء متميزاً عن سائر العقود بمقدمة الخطبة ، تقديرًا للعلاقة الزوجية حق قدرها ، وتقديسها (٣) ، بما رتب على الخطبة من أحكام خاصة بها ، فضلا عن أحكام عقد الزواج نفسه ، حتى اذاروعيت ونفذت (٤) ، كانت ضماناً كافياً للحرية الكاملة في ابرام عقد الزواج ، بعد اختيار حر ، وتعرف ، واطمئنان ، مما يوفر أسباب دوام الألفة ، والعشرة الطيبة ، والوفاق بين الزوجين ، تمكيناً لهما من القيام بواجباتهما الزوجية في تدبير شؤون الأسرة ورعاية الأولاد ، باعتبارهم قوام الجيل الجديد ، وعناصر البناء الاجتماعي للأمة ، ولهذا تعتبر الخطبة وسيلة ضرورية وحيوية للغاية المنشودة ، وهي قيام الحياة الزوجية على أسس ثابتة ومتمينة ، لا على الصدفة المميّاء العابرة .

وبدهي ، أن الأصل في الزواج أن يكون مؤبداً ، ولذا ، كان التوقيت يفسده ، لأنه مخالف لمقتضاه ، فلا بد أن تنصرف النية فيه - منذ انشائه - الى أن يكون مؤبداً ، ما عاش الزوجان ، ذلك ، لأن آثاره الاجتماعية والانسانية الرفيعة التي أشرنا اليها ، لا يمكن أن تتحقق الا اذا كان مؤبداً ، وهي آثار يتم بها تكوين الأسرة ، وانجاب الذرية ، مما يتسرب أثره الى بناء المجتمع مآلاً بالضرورة ، ومن هنا يتبدى لك ، أن أهمية الخطبة مستمدة من أهمية عقد الزواج نفسه ، لأن الوسيلة تأخذ حكم غايتها شرعاً وعقلاً .

ب - التخير سابق على الخطبة

على أن مما تجدر الإشارة اليه ، أن الفقه الاسلامي ، قد جعل ما يقع في نفس مريد الزواج أو الخاطب ، من دواعي وأسباب اختيار الفتاة - مما يروقه ويمجبه منها ، ويجعلها صالحة - في نظره لتكون شريكة حياته - هو المبيح للنظر اليها ، بعد أن كان محرماً ، لقوله ﷺ : « إذا ألقى الله في قلب امرئ خطبة امرأة ، فلا بأس أن ينظر اليها » « إذا ألقى النظر اليها » (٥) أي ما أثار الرغبة في خطبتها ، وهذا قبل التقدم اليها ، فالتخير إذن مرحلة سابقة على الخطبة ، يؤكد هذا أيضاً ، قوله ﷺ : « إذا خطب أحدكم المرأة ، فإن استطاع أن ينظر الى ما يدعوه الى نكاحها فليفعل (٦) » ومفاده : انه اذا عزم (٧) على خطبتها ، ورأى ما يروقه منها ، فليفعل ، ليكون أقدامه عن رغبة نفسية ، أكيدة ، ونية صادقة ، وميل قلبي ، وهو قوام الحياة الزوجية .

اذن ، أرشد الفقه الاسلامي الى ضرورة « التخير » قبل الاقدام على الخطبة ، في مثل قوله ﷺ : « تخيروا لنطفكم » فانكحوا الأكفاء ، وأنكحوا اليهم (٨) .

هذا ، ويستحسن أن يكون النظر الى المخطوبة في مرحلة الاختيار هذه دون علمها ، حتى اذا اطمأن الى صلاحيتها ، أقدم ، والا أحجم ، دون أن تعلم ، فلا يمس كرامتها ، ولا يؤدي مشاعرها ، الانصراف عنها ، وهذا أدب عال ، لقوله ﷺ : « اذا خطب أحدكم امرأة (٩) ، فلا جناح عليه أن ينظر اليها ، اذا كان انما ينظر اليها لخطبة ، وأن كانت لا تعلم » (١٠) وهو ما جاء في حديث جابر ، من أنه كان يتخبأ لمن يريد خطبتها في أصول النخل ، ليتمكن من رؤيتها دون أن تعلم ، ومفاد هذا ، أن التقدم للخطبة ينهي أن يكون بعد توافر عنصر النية الصادقة ، والاطمئنان التام الذي لا يعتريه تردد في مرحلة الاختيار ، حفاظاً على حرمان الأسران تنتهك باستمرار فتياتها ، دون رغبة أكيدة في الخطبة ، مما أشار الحديث السابق الى وجوب توافرها شرطاً في جواز النظر ، في قوله ﷺ « اذا كان انما ينظر اليها لخطبة » فالغاية بيينة .

على أن حق النظر الممنوح للخاطب حالة التخير ، لا يسقط حقه في النظر اليها حالة الخطبة ، تأكيداً لما وقع في نفسه من الرغبة الصادقة في التزوج بها ، كما يجوز له النظر اليها ، والتحدث معها ، بعد الخطبة أيضاً ، لهذا الغرض ، ولكن بحضور محرم .

وعلى هذا ، فالخاطب يتخير أولاً ، ثم يقدم على الخطبة ، بناءً على اطمئنانه الى سلامة تغيثه ، للتعرف حساً ومعنى عن طريق الرؤية والحديث ، حتى اذا صادفت خطبته موافقة صريحة ، وركوناً (١١) ثامناً اليه ، كانت الخطبة تامة ، وهكذا ترى أن الخطبة مرحلة وسطى بين التخيّر وبين ابرام عقد الزواج .

هذا ، وينبغي للولي ألا يأذن للخاطب في التقدم والنظر الا بعد التأكد من صلاحيته ، ديناً وخلقاً ، وبعد أن يستطلع رأي الفتاة فيه ، حتى اذا لم يكن كذلك ، أو لم تكن الفتاة راغبة فيه منذ البداية ، لم يجز الاذنه بالتقدم والنظر ، لأنه لم يعد مقصوداً به الخطبة ، ولا جدية المصلحة المشروعة ، فكان ذلك حراماً ، على ما هو الأصل ، فضلاً عن أن ذلك مما ياباه الخلق والمروءة ، والفيرة على المرض .

ج - المعاني والصفات التي ينبغي اتخاذها أساساً في اختيار الزوجة

اذا كانت حقائق القيم الانسانية ، والمقاييس الأخلاقية ، ذات وزن كبير في الفقه الاسلامي ، بدليل ترجيحه لها ، وتقديره اياها على سائر الاعتبارات المادية المجردة عند التعارض فيما بينها ، في ميدان التعامل بوجه عام ، فان هذه المعاني الرفيعة يراها واجبة الرعاية ومن باب أولى ، فيما يتعلق باختيار الزوجة ، رفيقة العمر ، وشريكة الحياة ، لأن الضرر في افعالها ، أشد وأدوم ، لذا حذر من ذلك ، اكتفاءً بالمظاهر المادية ، وإيثاراً لها على الصفات الجوهرية التي تعتبر المقومات الأساسية للحياة الزوجية بالنسبة الى الخاطب والمخطوبة على السواء .

هذا ، والفقه الاسلامي يقرر ما تعارف الناس عليه أساساً في الاختيار ، من الجمال ، والمال ، وعراقة النسب ، ورفعة الجاه والمنزلة الاجتماعية ، مما هو متعارف عليه منذ القدم (١٢) ، وقائم في واقعنا الاجتماعي حتى يومنا هذا ، والاسلام لا ينكره ، ولا يصرف الناس عن مصالحهم فيه ، بل لا يتأتى منه ذلك ، لما فيه من مضادة لطبائع الأشياء ، لأن مطلب الجمال أمر فطري ونفسي ، بل هو سبب رئيسي في عفة الزوج أن يتشوف الى غير زوجته ، وعامل فعال في السعادة الزوجية واستقرارها ، ودوام الألفة بين الزوجين ، لكن الاسلام يحذر الناس من الاغترار بجمال المظهر بحيث يصرفهم عن حقيقة المخبر ، أو مع علمهم بفساده ، اكتفاءً ببهاء الخلقة ، فالجمال لا يستلزم الخلق دائماً ، وكذلك الثراء والجاه ، وكم من فاتنة الجمال قد نشأت في منبت السوء ، فالاسلام لا ينكر على الناس مطامعهم في المطالب المادية ، شريطة أن يتوافر أولاً وقبل كل شيء عنصر الدين والخلق ، والمعاني الانسانية ، لأنها ملاك (١٣) الأمر كله في الحياة الزوجية ، ولا سيما في شخصية الزوجة الصالحة التي يعتبرها الاسلام كنز الحياة الدنيا ومتاعها . تجد هذا صريحاً في مثل قوله ﷺ : « لاتزوجوا (١٤) النساء لحسنهن ، فمسي حسنهن أن يرديهن ، ولا تزوجوهن لأموالهن ، فمسي أموالهن أن تطفينهن ، ولكن تزوجوهن على الدين » والدين جماع (١٥) الفضائل ، والأخلاق العالية ، وقد

أكد هذا المعنى أيضاً ، مع الإشارة الى واقع حياة الناس ، وما جرى عليه عرفهم في الاختيار ، منذ القدم ، قوله ﷺ « تُنكح المرأة لأربع (١٦) : لمالها ، ولحسبها ، ولجمالها ، ولدينها ، فاظفر بذات الدين ، تربت يداك » (١٧) .

فالفقه الاسلامي - كما ترى - واقعي ، اذ لم يسقط من حسابه عنصر الجمال في اختيار الزوجة ، ولا ينكر ما له من أثر في النفس الانسانية بحكم دواعي الفطرة ، وما للثراء من أثر في تفادي ضنك العيش ، وفي رفع مستوى الحياة اقتصادياً ، لتمتلك من الوفاء بمطالبها المتعددة ، وكذلك ما للأسرة المريقة من مكانة في الحياة الاجتماعية ، كل ذلك أمر واقع لا سبيل الى تجاهله ، لكن الاسلام ، واقعي ومثالي معاً ، فتراه يرتفع بالمجتمع الى المستوى الانساني الذي تنهض به حقائق القيم ، ومقاييس الخلق ، فينكر الاكتفاء بالمظاهر المادية ، من دون الخلق والدين ، أما اذا اجتمعت المزايا المادية مع الدين والخلق الكريم ، كان ذلك هو الكمال المنشود بما توافر فيه من عناصر الواقعية والمثالية في وقت معاً ، يرشدك الى هذا قوله ﷺ : « ألا أخبرك بغير ما يكثر المرم ، المرأة الصالحة التي اذا نظر اليها سرته ، واذا أمرها اطاعته ، واذا غاب عنها حفظته في نفسها وماله » (١٨) .

ومفاد الحديث ، ان من عناصر الغيرية في النساء : الجمال ، وحسن السم ، والنظافة ، والأناقة ، لأنها مظاهر مادية حسية هي مناط السرور ومبعثه عند النظر ، وكذلك الاخلاص والعفة ، حيث كني عنهما بالطاعة لأمر الزوج ، وب حفظ نفسها وماله ، في غيبته .

وفلسفة التشريع التي تنهض بهذه التوجيهات ، ان جمال المرأة اذا كان يستقر نفساً خبيثة ، فانه يطغىها ، بل يرددها ، نتيجة لاغترارها بحسنها وفتنتها ، فيوقعها في مزالق تشينها ، ويصمها بما لا يمضى أبداً الدهر ، وان ثراها قد يدفعها الى النشور ، والتعالي على زوجها اذا لم يكافئها في هذا الثراء ، فيفقد بذلك مكانته الطبيعية من « القوامة » وحق الاشراف على شؤون الأسرة وتوجيهها ، كما يفقد حقه في الطاعة ، فيصبح تابعا مؤتمرا مما يكون سبباً مفضياً الى النفرة والشقاق ، وكذلك ذات الجاه ، من شأنها أن لا تكن لزوجها الذي هو أقل منها مستوى : الاحترام والتقدير ، مما يكون مآله استصغار الشأن ، ما لم يصدها عن ذلك كله ، خلق ودين .

فوضح اذن ، ان اشتراط توافر عنصر الخلق والدين في الزوجة ، بوجه خاص ، انما كان ضماناً لدفع غائلة فتنتها بجمالها ، وطفانها لثرائها ، وتعاليها وتفاخرها بجاهها ونسبها ، وهو ما أشارت اليه جملة الأحاديث التي رويناهما (١٩) .

على أن التزوج بالمرأة طمعاً في ثروتها ، مما تأباه نفوس أصحاب المروءات ، لما ينبىء عن دناءة في النفس ، وخسة في الطبع ، وهبوط في الهمة .

هذا ، وما تجدر الإشارة إليه ، ان المعاني التي ينبغي اتخاذها أساساً في اختيار الزوجة - فضلاً عما قدمنا - التقارب في السن ، لأن التفاوت الفاحش فيها ، مما يتعذر معه التفاهم ، وكذلك التقارب في المستوى الثقافي والاجتماعي على ما هو مقرر في بحث « الكفاءة » في عقد الزواج .

أضف الى ذلك ، ايشار الفتاة البكر الولود ، تحقيقاً لمقاصد الزواج من الاستمتاع والانجاب ، والاستمتاع ليس مقصوداً لذاته ، بل لأثره من التناسل ، لقوله ﷺ « تزوجوا الولود الولود ، فاني مكاثر بكم الأم يوم القيامة » (٢٠) وقد أكد هذا المعنى منذ القدم المحققون من الفقهاء ، من مثل الامام السرخسي حيث يقول : « وليس المقصود بهذا العقد قضاء الشهوة ، وانما المقصود به ما بيناه من أسباب المصلحة ، ولكن الله تعالى علق به قضاء الشهوة أيضاً ، ليرغب فيه المطيع والمعاصي ، المطيع للمعاني الدينية ، والمعاصي لقضاء الشهوة ، وذلك بمنزلة الامارة ، ففيها قضاء شهوة الجاه ، والنفوس ترغب فيها أكثر من الرغبة في النكاح ، حتى تطلب ببذل النفوس ، وحشر المساكر ، ولكن ليس المقصود فيها قضاء شهوة الجاه ، بل المقصود اظهار الحق والعدل » (٢١) .

ويتبين من هذا التحليل الفقهي ، ان الوسيلة والغاية كلتيهما مقصودة ، ولا غنى لاحدهما عن الأخرى ، غير أن الغاية مقصودة قصداً أولياً ، فكانت أشد طلباً ، وان ما يتوصل به الى المقصود الأول ، لا يصح الاقتصار عليه حتى يكون غاية في ذاته ، ولهذا وجب الانصراف عن العقيم ، اذ لا يؤدي الاستمتاع بها الى الغرض الأصلي منه ، وهو الانجاب والذرية ، وكل وسيلة لا تنفيضي الى غايتها لا تتخذ ، على أن الزواج دون ذرية ، لا تتحقق فيه المعاني الاجتماعية والانسانية .

هذا ، وتعرف « الولود » من نساء أسرتهما ، كاخواتها وعماتها ، وعلى أساس هذا المقصد من انجاب الذرية ، جاء التوجيه النبوي في النهي عن تزوج العقيم صراحة ، في جوابه ﷺ مقل بن يسار حين سأل عن تزوجه بامرأة أصابها ، ولكن لا تلد ، حيث نهاه مرات ثلاثاً ، ثم أمره بتزوج الولود (٢٢) الولود ، كما أسلفنا (٢٣) ، وفي رواية : « لا تزوجن عجزاً ولا عاقراً ، فاني مكاثر بكم الأم » (٢٤) .

أما البكر ، فلأنها أدعى الى الوفاق ، اذ ليس لها سابق تجربة ، مما لا يحملها على الموازنة والتفضيل بين زوج سابق ولاحق ، فضلاً عن المزايا المعروفة التي لا تتوافر في الشيب بوجه عام .

غير ان الفقه الاسلامي ، بواقعيته ، يرى أن الضرورة قد تقتضي الزواج بالشيب ممن لهم سبق خبرة بتربية الأولاد اذا كان من يريد الزواج بها في حاجة الى مثلها ، لتقوم برعاية شئون أولاده من زوجة سابقة .

د - تعريف الخطبة شرعا

لا يختلف المعنى الشرعي للخطبة عن معناها اللغوي (٢٥) ، فالخطبة اصطلاحاً « طلب الرجل يد امرأة معينة تحل له شرعاً ، للتزوج بها » أو بمباراة أخرى : « ابدام مريد الزواج رغبته الى امرأة معينة خالية من الموانع ، أو الى أولياؤها ، في التزوج بها » .

هذا ، والأصل في الخطبة ، أن تكون باللفظ الصريح الذي لا يحتمل غير معناها ، كقوله : « أريد التزوج منك » وأما التمريض بالخطبة ، فهو ما كان بلفظ يحتمل معنيين أو أكثر ، منها معنى الخطبة ، والقرائن هي التي تعين المعنى المقصود ، كقوله : « انك امرأة صالحة » أو قوله : « اذا انقضت عدتك فأعلميني » والتمريض بالخطبة قد جاء استثناءً من قاعدة التصريح في حالات خاصة ، سيأتي بيانها .

هذا ومعلوم أن هذا العَرَضُ المبتدأ قد يلقي استجابة أو رفضاً ، حتى اذا صادف موافقة صريحة ، فقد تمت الخطبة حينئذ ، وعلى هذا يمكن أن يحدد معنى الخطبة التامة بأنها : « توافق أو تواعد صريح متبادل بين رجل وامرأة ، تحل له شرعاً في الحال (٢٦) » ، أو بين من ينوب عنهما من الأولياء ، بإبرام عقد الزواج مستقبلاً .

ولا تعتبر الخطبة تامة الا بالموافقة الصريحة من جانب المخطوبة ، ولو كانت بكراً ، ويطلق الفقهاء على ذلك لفظ « الركون » (٢٧) فتترتب عليها أحكامها الخاصة بها .

هذا ، واذا كانت الأحاديث قد أسندت الخطبة الى الرجل ، فلأن هذا هو الشأن الغالب ، فضلاً عما في ذلك من اشعار المرأة برفعة قدرها ، وأنه يُسمى الى التزوج بها ، غير أن الاسلام يجيز للمرأة أن تعرض نفسها على رجل صالح اذا رغبت التزوج به (٢٨) في حدود الآداب ، اذ قد حدث هذا بالنسبة الى الرسول ﷺ ولم ينكر عليها ذلك ، ولكن حيائها الفطري ، أو خشيتها من أن يفسر عَرَضُها هذا بأنه استهانة منها بعزة أنوثتها ، يابى عليها ذلك ، فضلاً عن العرف والتقاليد السائدة ، وعلى هذا يمكن تعريف الخطبة ، بأنها « طلب التزوج » سواء أكان ذلك من جانب الرجل أو المرأة .

والواقع ، أن الخطبة انما تتم بالموافقة الصريحة ، كما ذكرنا ، نتيجة لتلاقي وجهات النظر في كل ما يتعلق بالخاطب والمخطوبة ، بعد المفاوضات التي تكون قد جرت بشأن مطالب كل منهما ، وشروطه .

وهكذا ترى ، أن الخطبة - في الواقع - تمر بمرحلتين :

أولاهما : مرحلة العَرَض ، والطلب ، أو الاعراب عن الرغبة في التزوج بالمخطوبة .

الثانية : مرحلة الموافقة الصريحة الحاسمة ، دون تردد أو ارجاء .

هـ - الحكمة البالغة لمشروعية الخطبة في الفقه الاسلامي

هذا ، ومما يؤكد كون الخطبة - بطبيعتها ، وفي نظر الشرع - وسيلة متميزة الى تحقيق مقاصد الزواج ، بتوفير أسباب الزواج ، ودوام الألفة ، وبقاء المودة ، أمران :

أولهما : أن السنة قد أشارت الى هذه الحكمة ، بالنص عليها صراحة في الأحاديث التي أجازت النظر الى المخطوبة ، بل حثت عليه ، في مثل قوله ﷺ : « انظر اليها ، فإنه أحرى أن يؤدم (٢٩) بينكما » ومعناه ان النظر الى المخطوبة أجدر أن يكون داعياً وسبباً مفضياً الى الوفاق بينكما . أما كون الخطبة في الفقه الاسلامي - ذات حكمة بالغة ، فذلك لأنها الطريقة الحسنة المتعينة لتكوين الاقتناع الذاتي بالمخطوبة ، بما يتيح من خلالها الوقوف على ما يروقه من صفاتها وسماتها ، مما لا يمكن التعرف عليه ، وتبينه الا بالرؤية ، وليس ثمة أبلغ منها مما يؤصل هذا العنصر النفسي ، والميل القلبي في كل من الزوجين ، اذ الزواج بطبيعته - وهو الغاية من الخطبة - أمر يقوم على العناصر النفسية أولاً ، وليس عقداً مالياً أو مصلحياً عارضاً موقوتاً ، مما يكون أساسه المنافع المادية أو الحسية العاجلة ، على ما سيأتي بيانه في مقامه .

الثاني : ان أحكام الخطبة الخاصة بهاجات توكيداً للغاية من أصل تشريعها ، من التعرف أو التحقق من مدى توافر الصفات والمعاني التي هي المقومات الحقيقية للحياة الزوجية ، فالغاية من الخطبة - كما ترى - شرعت توثيقاً لمقاصد الزواج نفسه ، وسبيلاً متعيناً لامكان تحقيقها ، ومن هنا اكتسبت أهميتها - كما أشرنا - .

هذا ، وعلى الرغم من الاستجابة للخطبة ، والموافقة الصريحة من جانب المخطوبة ، وأوليائها وذويها على رغبة الخاطب في التزوج بها ، فان هذا الاتفاق البدني الكامل في وجهات النظر ، لا يسبغ على الخطبة صفة العقد الملزم الذي ينشئ التزامات على عاتق كل من الخطيبين ، كيلا يكون ذلك ضرباً من الاكراه على إبرام عقد الزواج الذي يجب ان تتوافر فيه الحرية الكاملة ، لخطورة آثاره ، فالملاحة التي أنشأها هذا التوافق البدني ، أو التواعد المتبادل على إبرام عقد الزواج مستقبلاً ، ولو كان كاملاً - لا يخرج الخطبة عن طبيعتها ، من كونها مجرد وعد ، بوضع الشارع نفسه ، والوعد غير ملزم قضاء ، وهذا ما يدعونا الى البحث في طبيعة الخطبة وتكييفها الفقهي .

و - طبيعة الخطبة ، وتكييفها في الفقه الاسلامي

بعد الذي عرفت من تحديد مفهوم الخطبة في مرحلتها من كونها وسيلة للتعرف أو التبيين أولاً ، ثم موافقة صريحة مبدئية ، لا تردد فيها ولا ارجاء ، بما يهض بتواعد متبادل كامل على إنشاء عقد الزواج مستقبلاً ، يتبدى لك ، ان تكييفها ووصفها الفقهي ، انها ليست عقداً ، وحيث لا عقد ، فلا لزام ولا التزام ، ولو اعتبرت عقداً ملزماً باجراء

عقد الزواج مستقبلاً ، لفقدت وظيفتها ، والغاية من أصل تشريعها ، لأنها ما شرعت
الا ضماناً كافياً لحرية الزواج ، لا للالتزام به ، ولا للاكراه عليه ، كيلا يفاجأ أي من
المتواعدين ، بالتزوج بمن لا يطمئن اليه ، ومن هنا تدرك ، ان تكييفها الفقهي مستمد
من غايتها ، ولولا هذا التكييف لما أمكن أن تفضي الوسيلة الى غايتها ، والمفروض انها
شرعت لذلك .

وأيضاً ، لو كانت الخطبة التامة منشأ للالتزام باجراء عقد الزواج الموعود ، لفقد
هذا العقد نفسه أساس انعقاده ، وهو التراضي ، فيغدو باطلا لا تترتب عليه آثار
المقد الصحيح .

وعلى هذا ، فليست الخطبة جزءاً من عقد الزواج ، ولا ركناً فيه ، ولا شرطاً
لانعقاده أو نفاذه أو لزومه .

أما انها ليست جزءاً من ماهية عقد الزواج ، فلأن عقد الزواج لو تم دون خطبة ،
لكان صحيحاً ، تترتب عليه كافة آثاره ، والعقد لا يوجد بدون ركنه ، بل لو كانت
الخطبة محرمة ومنوعة ، كخطبة الممتدة ، فانها لا تؤثر على صحة عقد الزواج لو تم
إبرامه بعد انقضاء العدة ، لتوافر أركانه وشروط صحته ، ونفاذه ولزومه .

وأما انها ليست شرطاً في صحته ، فللأدلة عينها التي قدمناها على عدم ركنيتها ،
فلو تخلف شرط الصحة ، لفسد العقد ، ووجب فسخه ، ولم يقل بذلك أحد ، ولو كان
الشرط فاسداً ، بأن كانت محرمة ، لما صح العقد أيضاً مع كون شرط صحته فاسداً ،
فالخطبة اذن أمر مستقل ، وسابق على العقد وليس ملازماً له ولا عنصراً من مكوناته .

على أن هذا التكييف للخطبة ، يدل دلالة واضحة على أن المشرع يرى ، أن الفشل في
الخطبة بالعدول عنها ، وفسخها ، خير من الفشل في الزواج ، لخطورة آثاره ،
لذا كانت - بوضع الشارع - مجرد وعد غير ملزم (٣٠) ، وبذلك يتبين أن خطورة عقد
الزواج هي التي اقتضت - منطقياً - أن تكون الخطبة غير ملزمة ، ضماناً لحرية الكاملة
في إبرامه ، كما أشرنا ، وبهذا يستقيم منطق التشريع ويتسق . على انه لا بد من الإشارة
الى أن الوفاء بالوعد واجب ديانة وخلقا ومروءة ، الا اذا كان ثمة مسوغ قوي يقتضي
هذا العدول ، والوفاء بالوعد التزام خلقي ودياني ، لا قضائي ، حفظاً للكرامة أن تهدر ،
والمشاعر أن تمس ، وللشبهات أن تثور ، وللسمة أن تنال منها الاقاويل (٣١) .

وعلى أساس ما قدمنا من التكييف للخطبة ، والتنسيق مع غايتها ، نشأ حق
العدول كاملاً لكل من طرفيها ، حتى ولو كانت تامة ، ومؤكدة ، بأن تعققت فيها « المراكنة »
و « التواهد » وقبض المهر ، كلاً أو بعضاً ، وتم قبول الهدايا فيه ، الا اذا ألحق ضرراً
مادياً أو أدبياً بأي منهما ، دون وجه حق ، على ما سيأتي بحثه .

وتأسيساً على هذا ، لا يجيز الفقه الاسلامي في أرجح الاجتهادات فيه ، أي لون من
الوان الاكراه ، للفتى أو للفتاة ، على تزويج أي منهما بمن لم يره ، ولم يكن على بيئة من أمرة ،

أو لم يرض به ، لما لذلك من أثر قوي متوقع في نقض عرى الزوجية التي كان من المفروض أن تتأكد وتقوى وتستمر ، تحقيقاً لمقاصدها الاجتماعية والانسانية (٣٢) .

هذا ، وينبغي ألا تطول فترة الخطبة إذا تمت ، كيلا يطرأ عليها ، أو يتطرق إليها من العوامل والظروف ما يفسدها ، ويحمل على فسخها .

ز - حكم النظر الى المخطوبة شرع استثناء من أصل التحريم ، بالنص عليه صراحة ، للضرورة ، فضلاً عن أنه يستفاد ضمناً من غاية الخطبة ، وحكمة تشريعها .

لا سبيل الى التعرف على المخطوبة ، جمالا وقواماً ومعنى الا بالرؤية ، لأنها أبلغ وسائل التبين ، والوصف لا يفني غناها، ولأن جمال الصفات الخلقية أمور نسبية ، وأيضاً قسمت الوجه تم على الخصائص النفسية ، غالباً ، كما يسفر الحديث عن مبلغ الذكاء ، ومستوى الثقافة ، واستقامة المنطق العقلي ، وعذوبة الكلام ، فكانت رؤية الخاطب وسيلة متعينة لذلك ، لأنها من دواعي الاختيار والرغبة والاعجاب ، فتؤول بذلك الى أن تكون سبباً من أسباب دوام الوئام ، وبقاء اللفة التي عبر عنها الحديث صراحة ، بقوله ﷺ : « فانه أحرى أن يؤدم بينكما » .

من أجل هذه « الحكمة » أبيح النظر ، استثناء من أصل التحريم ، وإذا كانت هذه « الحكمة » مقصودة للشارع ، بدليل النص عليها صراحة ، كانت الوسيلة اليها مقصودة أيضاً ، وهو النظر ، لأن الوسيلة تأخذ حكم غايتها ، كما أسلفنا ، إذ لا سبيل الى تحقيق الغاية كتملاً الا بها ، ومن هنا كان النظر الى المخطوبة مستفاداً جوازه ضمناً من حكمة التشريع ، فضلاً عن النص عليه ، فعلمة التشريع هي التي استوجبت الاستثناء من أصل التحريم للضرورة ، إذ من المعلوم أن المخطوبة مازالت أجنبية بالنسبة الى خاطبها ، ما لم يمقد عليها ، فلا يجوز غير النظر ، لورود النص عليه بخاصة ، ويبقى ما عداه على أصل التحريم .

ح - النظر الى المخطوبة مقيد بامرئين : حضور محرم ، وعدم تجاوزه الوجه والكفين (٣٣) :

أما حضور محرم أمين ، كإبيها وأخيها وعمها ، فلأنه بحضوره تؤمن مغبة اجتماعهما ، بما يجري فيه من تبادل النظر ، وتجاذب أطراف الحديث ، إذ يحول حضور المحرم دون ما عسى أن يكون سبيلاً مفضياً الى مقارفة المصيبة والاثم ، أو سبباً يؤدي الى التفريط في حق المخطوبة ، بوجه خاص .

أما عدم مجاوزة النظر « الوجه والكفين » فلأن النظر شرع استثناء للضرورة كما أشرنا ، لأن المخطوبة ما زالت أجنبية ، والضرورة تقدر بقدرها ، والنظر الى الوجه والكفين ، تحصل به الكفاية ، وتندفع الضرورة ، إذ الوجه جماع المحاسن ، وقسماته وملامحه تنم عن الحالة النفسية ، كما قدمنا ، والكفان يستدل بهما على امتلاء الجسم وهزاله ، وخصوبة البدن ، ورخصته ونعومته ، أو غير ذلك .

وأما ما عدا ذلك من الخصال النفسية، والصفات المعنوية ، فيمكن الوقوف عليها من طريق من يخالط أسرتها ، وسؤال الثقات من أقرب الناس إليها ، أو المارفين بشؤونها وأحوالها ، وما يقال في المخطوبة هو مقول في الخاطب على السواء .

غير أن بعض الفقهاء ، قد توسع في مواضع النظر ، فأجازها الى ما يشمل الرقبة والقدمين (٣٤) ، وأجاز الظاهرية (٣٥) النظر الى قوام المخطوبة كله ، عملاً باطلاق النص : « انظر إليها . . . » كما أجاز الجعفرية (٣٦) النظر الى الشعر والمخاض .

ومنشا الخلاف في ذلك ، أن النص الذي أجاز النظر لم يحدد مواضعه ، فكان أمراً مجتهداً فيه ، والراجع عندي ، أنه يجوز النظر الى قوام المخطوبة ، لأنه مما يظهر منها كالوجه والكفين ، فيلحق بهما ، ولأن هذا ما يدعو الخاطب الى الزواج ، والنص قد جاء بهذا ، حيث يقول الرسول ﷺ : « فإن استطاع أن ينظر الى ما يدعوه الى نكاحها ، فليفعل » (٣٧) وهذا هو الحكم المقهي ، غير أن معظم الفتايات - في أيامنا هذه - يبدو من محاسنها ما جعل هذا التقييد غير ذي موضوع ، وتعاليم الاسلام انما جاءت لتحصين الفتاة ، والمحافظة على حياتها الفطرية ، وإبعادها عن أسباب التبذل ، باعتبارها مناط الشرف والعرض .

هذا ، ويجوز ترديد النظر الى المخطوبة ، ومداومته عند الاقتضاء ، تأكيداً للرغبة ، وتحقيقاً مما يروقه ويدعوه الى الزواج بها .

جواز نظر المخطوبة الى خاطبها ، لعين الحكمة ، بل هي أولى ، على ما يقرره الفقهاء .

استنتاجاً من حكمة تشريع الخطبة ، قرر الفقهاء حق المرأة في النظر الى خاطبها ، لتكون على بينة من أمره ، ولأنه يعجبها منه ، ما يعجب منها ، فالحكمة مشتركة ، وجاء في الفقه الاسلامي في هذا الصدد ما نصه : « وتنظر المرأة الى الرجل ، اذا عزم على نكاحه ، لأنه يعجبها منه ، ما يعجب منها » بل هي أولى ، لأنها اذا تزوجته دون أن تراه ، ولم يصادف قبولاً في نفسها ، فإنها لا تملك الخلاص منه ، إذ ليس الطلاق بيدها ، في حين أنه اذا تزوجها دون أن يراها ، ولم تصادف هوى في نفسه ، أمكنه التخلص منها ، إذ الطلاق بيده (٣٨) .

هذا ، وانما ورد النص بالنظر بالنسبة الى الرجل ، لا لتخصيصه به ، بل لأن الشأن في المرأة التستر .

ط - الغلو بالمخطوبة محرم شرعاً (٣٩) .

قدّمنا آنفاً ، أن جواز النظر الى المخطوبة - وكذلك نظرها اليه - انما ورد به النص استثناء من الأصل العام الذي يقضي بالتحريم ، للضرورة ، ومعلوم ان الاستثناء لا يتوسع فيه ، ولا يقاس عليه ، فبقي ما عدا النظر على أصل التحريم ، ولا ضرورة في

الخلوة ، فكانت على أصل التحريم ، إذ لم يجزها نص ولا حكمة ، بل العكمة تحرمها ، لأنها ذريعة الى الوقوع فيما حرم الله ، فلا تؤمن مغبة الخلوة دون حضور محرم ، إذ يحول حضوره دون التجانف الى الاتم ومقارفة المعصية ، كما قدمنا .

وعلى هذا ، فلا يجوز غير النظر من الخلوة أو التقبيل ، أو الذهاب منفردين الى المنزهات ودور اللهو ، أو ما الى ذلك ، لأن هذا خروج عن حدود آداب الخطبة التي شرعها الاسلام ، تفادياً للمواقب الوخيمة التي تترتب على مثل تلك المحاذير ، والوقائع تتحدث عن نفسها .

وأما العجة التي يستند اليها فريق من الناس ، في استباحتهم الانفراد والخلوة ، تفريطاً وتهاوناً ، من أن تمام التعارف والتفاهم يقتضي ذلك ، فهي حجة واهية ، إذ كل من الخاطبين - كما نعلم - يعتمد عادة الى التكلف والتظاهر بما ليس فيه حقيقة ، ولذا قيل « كل خاطب فاذب » ولأن مثل تلك الأمور المحظورة مدعاة الى الوقوع في المعصية والاثم ، والخطبة ليست ملهاة ، أفرصة للتنفيس عن منازع الرغبات ، بل شرعت وسيلة جديدة لمصلحة حقيقية معقولة ، ليكون كل منها على بينة من أمر الآخر ، تحقيقاً للتقارب والائتلاف ، فمغبة التفريط اذن واقعة على الفتاة بوجه خاص ، فالشارع لم يكن متزمتاً ، إذ أباح النظر والاجتماع بحضور محرم ، ولم يكن مفراطاً ، إذ منع الخلوة والخروج عن حدود الآداب ، بل كان وسطاً بين التزمت والتفريط ، وهو موقف في غاية الحكمة والرشد وسداد التوجيه .

على أن التبذل يورث الشك في مبلغ الحصانة والمعة ، الأمر الذي يستدعي المدول ، وفسخ الخطبة غالباً ، فكان هذا التوجيه في مصلحة المرأة أولاً ، وإبعاداً لها عن مظان التهم وسوء الأقاويل .

ي - حكم المدول عن الخطبة شرعاً وقانوناً ، ومسألة التعويض عنه .

نقصد بحكم المدول ، أثره المترتب عليه من المسؤولية ، وهذه مسألة لم يتناولها الفقهاء القدامى بالبحث ، لعدم وقوعها في عصرهم .

بيئنا آنفاً أن « التكييف » الفقهي للخطبة مستمد من غايتها ، بما ترمي اليه من كفالة الحرية الكاملة في إبرام عقد الزواج ، لكل من طرفيها ، ليقوم على أسس ثابتة ، وعلى أساس هذا « التكييف » - من كونها تواعداً غير ملزم - نشأ حق المدول ، بنفسها ، وهذا وضع شرعي أنشأه المشرع نفسه ، ولكن النظر يتجه الآن الى أن مجرد حق المدول هذا هل هو مطلق أو مقيد ؟

اختلف الفقهاء المعاصرون في هذه المسألة على آراء ثلاثة (١٠) :

الأول : ذهب فريق من الفقهاء الى أن لكل من طرفي الخطبة أن يفسخها في الوقت الذي يشاء ، ولا مسؤولية إطلاقاً ، للأسباب الآتية :

١ - ان الشارع جعل المدول حقاً شخصياً تقديرية خاضعاً لاعتبارات خاصة بكل منهما، وهي أمور نفسية يرتد اليه تقديرها، ولا سلطان للقضاء عليه ، ذلك لأن الزواج من أحص شئونه ، فينبغي أن تترك له الحرية الكاملة في الاقدام أو الاحجام ، اذ هو أدري بمصالحه الخاصة في هذا العقد الخطير ، وينبغي أن يكون لهوى النفس مدخل في المدول .

ب - ان كلا من طرفي الخطبة ، يعلم مسبقاً أن « حق المدول » مقرر له شرعاً ، فكان لزاماً عليه أن يتوقع هذا المدول من جانب الطرف الآخر في كل وقت ، فلا يعتبر وقوعه مفاجأة له ، وليس فيه اعتداء على حق أحد ، واذا كان الأمر كذلك ، فينبغي أن يترتب حتى تبين له جلية الأمر ، ولا يتسرع في شراء جهاز البيت مثلاً ، أو الاستقالة من الوظيفة ، للتفرغ لشؤون الأسرة ، قبل أن يبيت في أمر العقد، لأن هذا تهور أو تقصير في حق النفس ، وعلى المقصر تقع تبعة تقصيره ، فما يصيبه من ضرر إنما كان بسبب منه ، اغتراراً أو طيشاً ، وليس منشؤه محض المدول .

ج - من المقرر في الفقه الاسلامي ، ان « الجواز الشرعي ينافي الضمان » أي أن من يمارس حقاً مشروعاً له ، أو اباحة ، لا يكون مسئولاً عما يترتب على ذلك من ضرر ، لأن الجواز ينافي المسؤولية ، وإنما تنشأ المسؤولية عن المجاوزة والاعتداء ، والخاطب لا يعتبر معتدياً اذا استعمل حقه في المدول .

ثانياً - وذهب فريق آخر الى أن حق المدول مجرداً ، لا تترتب عليه مسؤولية ، غير أنه اذا صاحب هذا المدول أفعال أخرى ضارة ، كالتهجير مثلاً ، نشأت المسؤولية والتمويض عن هذا الفعل الضار المقارن للمدول ، لا عن مجرد المدول ، وذلك بأن أغراها بالاستقالة من وظيفتها مثلاً بعد أن أكد لها أنه مقدم على الزواج بها ، وأن تأخره عن إبرام العقد إنما كان لأسباب مالية ، أو حبسها على شراء جهاز البيت ، وزين لها ذلك ، بعد أن طمأنها على إبرام العقد ، أو جاء بأقوال مختلفة ليبرر عدوله ، مما يمس سمعتها ، ولم تثبت ، فأضر بها ضرراً أدبياً بليغاً ، فمثل هذه الأفعال الضارة المصاحبة للمدول ، هي منشأ المسؤولية والتمويض ، لا مجرد المدول ، لأنه حق مقرر شرعاً لا اعتداء فيه ، ولا مسؤولية ، تطبيقاً للقاعدة السابقة المشار إليها .

ثالثاً - وذهب فريق ثالث الى أن المدول اذا أدى الى إلحاق الضرر بالطرف الآخر ، ولو مجرداً عما يلاسه من أفعال ضارة ، يوجب المسؤولية ، والتمويض عن الأضرار المادية أو الأدبية الناجمة عنه ، لأنه ضرب من التعسف في استعمال الحق ، ونحن مع هذا الرأي ، ونؤيده بما يلي :

أولاً - ليس في الفقه الاسلامي حق مطلق ، بحيث يتصرف فيه صاحبه كيف يشاء دون رعاية لحق الغير ، أو دون استهداف الغاية النوعية المرسومة التي شرع من أجلها هذا الحق ، لأن الشارع يرسم لكل حق غاية معينة ، على المكلف أن يتفياها اiban استعماله لحقه ، فينبغي أن يكون قصد ذي الحق في الفعل ، موافقاً لقصد المشرع في التشريع (٤٢) ،

والا كان استعمال الحق لغير غايه ، وهو عبث أو تحكم ، فضلا عن أنه مناقض لقصد الشارع ، ودخل ذلك غير مشروع يستوجب المسؤولية عما ينجم عن هذا التمسف في استعمال الحق من ضرر يلحق بالغير ، ومن ثم لا تحمي الشريعة حقا الا بقدر ما يحقق صاحبه من الغرض الذي شرع من اجله ، ونظرا حمايتها للحق مبسوطه ما دام صاحبه يستعمله على الوجه الذي من شأنه ان يحقق غايته ، لا ينحرف عنها ، فالحق اذن مفيد بالغرض الذي شرع من اجله ، وليس مطلبا .

وتأسيسا على هذا ، فان الشارع ، اذ منح حق العدول ، فلا يبرر هذا المنح استعماله على وجه ضار ، بباعت غير مشروع ، أو قصد سيء ، للاحاق الأذى بالغير ، تحت شعار الحق ، اذ الحق لم يشرع اصلا ليستخدم وسيلة للاضرار بالغير ، بل شرع لمصلحة جديدة مشروعة ومعقولة ، تحقق غرضا اجتماعيا وانسانيا مقصودا للشارع تحقيقه ، وهو هنا تمكين كل من صرقي الخطية من التعرف على الاخر ، ليكون على بينة من امره ، لينتشا عهد الزواج على اساس متين ، حتى اذا استعمله وهو ينوي غير هذا الغرض ، أو مارسه في ظرف غير مناسب بحيث افضى ذلك الى الاضرار بالطرف الاخر ، ولو دون قصد منه الى ايقاعها ، بل لزمته ووقعت نتيجة حتمية لعدوله في مثل ذلك الظرف ، كان سافرا الى بلد اجنبي لطلب العلم ، ومدت عدة سنوات التقى خلالها بأخرى اجنبية ، من ذلك البلد ، وتزوج بها ، وفسخ خطبة الاولى ولم يكن قد صدر منه أفعال ضارة من التفرير ، أو قصد الاضرار بها ، ولكنه بتصرفه على هذا الوجه يحتمل أن يكون قد فوت عليها الفرصة لتقدم الخطاب اليها ، اذ قد تكون تقدمت في السن ، أو آثرت حولها الشكوك من جراء هذا العدول ، بعد فترة غير قصيرة ، حتى اذا وقع هذا ، اتجهت عليه المسؤولية عما لحق بها من ضرر .

فالضرر هنا - كما نرى - انما كان نتيجة حتمية لازمة للتأخر في فسخ الخطبة ، ولو لم يكن يقصد ايداءها ، حتى اذا أسر في نفسه هذا الايداء ، ونهضت بذلك القرائن ، كانت المسؤولية أوجب والزم ، لتحقيق تمسفه في استعمال حقه من حيث الباعث .

وعلى هذا ، فان العدول - اذا كان مبيها في باعته ، أو نتيجته وماله - يوجب المسؤولية اذا لحق بالطرف الآخر ضرر محقق ، مادي أو أدبي .

هذا ، وكل من الباعث غير المشروع ، أو النتيجة الضرورية اللازمة أو اللاحقة بالغير من جراء العدول ، ليس هو الغاية التي شرع من أجلها حق العدول ، فهو اذن تمسف وانحراف عنها ، وهذا هو منشأ المسؤولية ، والحكم بالتعويض . كل هذا ما لم يكن هناك أسباب معقولة تسوغ هذا العدول ، فتستقطب المسؤولية حينئذ ، ولو وقع الضرر ، لأن هذه المسوغات المعقولة ، تنفي صفة التمسف عن العدول ، وبانتفاء صفة التمسف ، تنتفي المسؤولية ، لأنه علتها ، والحكم يدور مع علتها وجودا وعدما .

فتبين أن التمسف هو استعمال للحق أو الإباحة في غير غايته التي تمثل وظيفته الاجتماعية ، وهو منشأ المسؤولية عن الضرر الناجم عن هذا التمسف ، قصدا أو مالا ، ولو

لم يكن ثمة تفريق أو أفعال ضارة مستقلة مصاحبة ، لأن المسؤولية في هذه الأخيرة تقصيرية لا تعسفية ، و فرّق بينهما ، من قبيل أن الفعل في المسؤولية التقصيرية غير مشروع أصلاً ، والفعل في المسؤولية التعسفية مشروع في الأصل ، لأنه استعمال حق ، وهذا فارق حاسم ، فلا ينبغي التخليط بينهما ، وكلاهما من حقائق التشريع التي تبنى عليها الأحكام .

هذا ، ونظرية التمسف في الفقه الاسلامي مدعومة الأصول (١٣) ، منبسطة الظل على كافة أنواع الحقوق ، لاتصالها بمفهوم العدل فيه ، ولا يشفع لذي الحق - اذا أضر بغيره - ادعاؤه انه يستعمل حقه ، وهو امر جائز ، والجواز ينافي الضمان والمسؤولية ، كل هذا مقبول ما لم يكن ثمة تمسف ، وانحراف عن الغاية التي وضعها المشرع للخطية ، ولا ريب أن الضرر والأذى دون وجه حق ، أمر خارج عن تلك الغاية ، وانحراف عنها ، ولا نقصد بالتمسف الا هذا ، وغاية الحق تمثل الوظيفة الاجتماعية التي ينبغي أن يحققها صاحب الحق ايا استعماله لحقه ، والا كانت الحقوق مآول للهدم ، ووسائل للضرر ، وليست ذات وظائف اجتماعية ، ولا يقول بذلك عاقل ، فضلاً عن الشارع الحكيم .

هذا ، والضرر - في حد ذاته - ممنوع في الفقه الاسلامي ايقاعاً ووقوعاً ، بقطع النظر عن منشئه ، اذا كان بغير حق ، لم يسم قولہ ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » وهذا من « حقائق التشريع الثابتة » بل هو اصل عام حاكم على التشريع كله ، وتؤيده جزئيات وكليات لا تحصى كثرة (١٤) ، فكل حق - في الفقه الاسلامي - مقيد بمنع الضرر ، قصداً أو مآلاً ، اياً كان منشؤه ، كما أسلفنا ، عملاً بموم القاعدة « لا ضرر ولا ضرار » أما الأضرار التي تلحق بالخطية ، وقد تسببت في نشوئها ، كخروجها هي عن تعاليم الشريعة وآدابها ، فمثل هذا لا يوجب المسؤولية في التمييز ، لأنها أفعال معرمة ، بل توجب مسؤوليتها هي ديانة عن التفريط في حق نفسها ، والخروج على حدود الأخلاق والآداب ، فالشريعة لا تحمي من ينتهك حرمة تعاليمها .

والواقع ، ان العدول عن الخطية ، بما هو استعمال لأمر مباح في الأصل - يتعلق به دليلان : أحدهما خاص ، والآخر عام (١٥) .

أما الخاص : فهو ما قدمنا من الأدلة التي تنهض بكونه أمراً مباحاً ، لأنه استعمال لحق شخصي تقديري ، ناشئ عن طبيعة الخطية ذاتها ، بوضع الشارع ، ولا يمس حقاً لأحد .

وأما العام : فهو قاعدة كلية حاکمة على التشريع كله ، نظراً وتطبيقاً ، ومقيدة لأحكامه ، اذ الأحكام انما شرعت لمصالح المكلفين ، لا للأضرار بهم ، وهذه القاعدة قررها قوله ﷺ : « لا ضرر ولا ضرار » ، ومقتضاها : أن كل من تسبب في الأضرار بغيره ، دو وجه حق ، مباشرة أو بطريق غير مباشر ، أي عن طريق استعمال الحقوق والحريات ، ملزم بازالة هذا الضرر عيناً ان أمكن (١٦) ، أو رفعه معنى بالتمييز ، اذا

تعدر أداء الواجب المعيني (٤٧) ، جبراً للضرر بقدر الامكان (٤٨) ، ولو كان ذلك الضرر نتيجة لاستعمال حق ، كيلا تتخذ الحقوق ذرائع للاضرار ، ولم تشرع لذلك بداهة ، لأن الضرر - في حد ذاته - ممنوع ايقاعاً ووقوعاً دون وجه حق ، للقاعدة العامة التي نوهنا بها ، فواقعة الضرر تستوجب المسؤولية ، تجاه من تسبب في إحداثها ، أيأ كان منشؤها ، فعلا ضاراً في الأصل ، او فعلاً مشروعاً ، تخوله احدى سلطات الحق الثلاث ، أو مكينة من الحريات ، ومسالمتنا من هذا النوع الأخير .

هذا ، ولا بد من اعمال الدليلين في الواقع العملي ، ما أمكن ، فلا يجوز اهمال أحدهما ، لما تقرر ان اعمال الدليلين خير من اهمال أحدهما ، ولأن حقائق التشريع وحدة كاملة لا تتجزأ ، فلا يجوز الاجتزاء او الاكتفاء ببعض الحقائق التشريعية ، دون بعض ، لمنافاة ذلك لمقتضى العدل ، ولأنه لا تخالف في التشريع بين الجزئي والكلبي ، اذ ليس من سمات هذا التشريع التخالف ، والاجتزاء هو منشأ الخطأ في اجتهاد كثير من الكاتبين في مسألة حكم العدول ، فمن ذهب الى أن العدول في حد ذاته ، لا يوجب المسؤولية بأي حال من الأحوال ، لم يراع وجه التمسف فيه ، وهو منشأ المسؤولية ، كما لم يلتفت الى أن الحق في التشريع الاسلامي مقيد لا مطلق ، وانه مقيد بنقيضه ، ومن ذهب الى أن العدول المصاحب بفعل ضار ، يوجب المسؤولية في التعويض ، اثرأ لذلك الفعل غير المشروع - وهذه في الواقع مسئولية تقصيرية - يشير الى أنه أغفل المسؤولية التمسفية التي استقرت أصولها في التشريع الاسلامي ، وكانت المصدر لنظرية التمسف التي أخذ بها القانون المدني السوري وأصله المصري (٤٩) في الباب التمهيدي ، وقد فرقنا بين المسئوليتين ، وان احدهما لا تفني عن الأخرى .

ك - الحكم بالتعويض - جزاء للتمسف في حق العدول ، وجبراً للضرر الذي نجم عنه لا يقيد حرية الزواج مطلقاً .

ولا يترد علينا ، ان الحكم بالتعويض عن الضرر الناشيء عن اساءة استعمال حق العدول ، يقيد حرية الزواج ، مما يعود على الغاية من مشروعية الخطبة كلها بالنقض ، وهذا لا يجوز المصير اليه بحال ، لسبب بسيط ، هو أن تلك الحرية قد كفلها الشارع ، وحرص عليها ، بجعله الخطبة غير ملزمة ، ليكون ابرامه على أساس متين ، أقول لا يرد علينا ذلك ، لما نورد من الأدلة الآتية :

اولاً - ان الحكم بالتعويض يستند أساساً - كما قدمنا - الى التمسف الذي نجم عنه الضرر ، والفرض منه ازالة الضرر اللاحق بالطرف الآخر ، دون وجه حق ، وهو ما تقتضيه العدالة ، ولا علاقة لهذا - كما ترى - بحرية الزواج أصلاً ، إذ لم يقل أحد بأن من عدل عن الخطبة متمسكاً ، ملزم بإنشاء عقد الزواج مستقبلاً ، فهما أمران منفصلان ، فبقيت حرية الزواج مكفولة بعد الحكم بالتعويض ، كما كانت مكفولة قبله ، اذ ليس الالتزام بالتعويض - جبراً للضرر وجزاء للتمسف - يتضمن الالتزام بإبرام عقد الزواج مطلقاً .

هذا ، وإذا كانت حرية الزواج قد منحت في الشرع لكل انسان ، عدلا ، فان الالزام بالتعويض بالنسبة الى من الحق ضررا بغيره تعسفا ، مما يقتضيه العدل أيضا ، وكلاهما واجب الانفاذ ، لأن العدل لا يتجزأ ، والا كان الظلم لاحقا بالمضروب دون مسوغ ، وهو ما لا يقره الشرع بحال ، اذ ليست رعاية الحق والعدل في أحدهما ، مما يجوز أن يكون صارفا لرعاية الحق والعدل في الآخر ، فالانصاف حق لكل منهما كمالا ، وعلى سواء .

ثانياً - ان لمن عدل من أحد طرفي الخطبة ، ملء الحرية في أن يعود الى الآخر ، ويتفقا على ابرام عقد الزواج ، ولا مانع يحول دون ذلك ، اذا ما تراضيا بينهما ، سواء أكان ذلك قبل الحكم بالتعويض أم بعده .

ثالثاً - ان الحرية في أصل العدول مكفولة أيضا ، ولا يؤثر الحكم بالتعويض جزاءً للتمسك في استعماله على هذه الحرية مطلقاً ، لأن الجهة منفكة ، فلا تناقض ولا تقييد ، اذ التعويض منشؤه التمسك في استعمال حق العدول ، وليس منشأه أصل حق العدول ، وفرق بين أصل الحق ، وبين التمسك في استعماله ، فبقي الأول مكفولاً .

وهكذا ترى ، أن المسؤولية التمسكية التي أوجبت التعويض عن الضرر عدلا ، لم تمس أصلاً ، أياً من مبدأ الحرية في العدول ، ولا من مبدأ الحرية في الزواج ، وهذا مما ينبغي أن يتجه نقداً للرأيين السابقين (٥٠) .

ثانياً - الولاية في عقد النكاح ومدى صلتها بقانون الاعفاف العام في التشريع الاسلامي :

مقدمة :

يتحدد موضوع البحث في « الولاية في عقد النكاح » من حيث كونها شرطاً في صحة العقد ، أو ليست بشرط ، وهو ما أشار اليه ابن رشد ، في كتابه « بداية المجتهد » حيث حدد « محل النزاع » في هذه المسألة ، اذ يقول ما نصه : « اختلف الفقهاء ، هل الولاية شرط من شروط صحة النكاح ، أم ليست بشرط » (٥١) ٩ .

وقبل أن نتناول هذه المسألة بالبحث - وهي مسألة اختلفت فيها أنظار المجتهدين اختلافاً واسعاً - نعرض المواطن أو المسائل التي اتفق على حكمها الفقهاء ، مما يتعلق بولاية المرأة ، لنستبعدا عن مواطن النزاع .

المسائل التي اتفق الفقهاء على حكمها مما يتعلق بولاية المرأة فيها ، وانها ولاية صحيحة تنتج آثارها كاملة ، ولا تفتقر الى ولاية أحد يتفرد بالأمر دونها ، أو يشاركها فيها ، ليصح التصرف ، وهذه المسائل نعرضها على الوجه التالي .

أولا - للمرأة الأهلية الكاملة في إبرام كافة عقود المعاملات ، فيما عدا النكاح ، وأن تليها بنفسها اتفاقا ، وهي صحيحة منتجة لآثارها .

وإذا كان لها الولاية الكاملة في إبرام ما تشاء من العقود المالية ، على استقلال ، فإنها تملك أن توكل فيها غيرها ، لأن من ملك شيئا ، جاز له أن يوكل فيه غيره ، وليس لأحد حق الاعتراض على تصرفها المستقل في أموالها .

ثانيا - أن عقد النكاح لو باشره الولي الشرعي ، وبإذن المرأة البالغة العاقلة ، وتام رضاها ، فالمعقد صحيح ونافذ .

أ - تحديد موضوع البحث أو محل النزاع:

واختلفوا^(٥٢) فيما إذا باشرت البكر البالغة العاقلة عقد زواجها بنفسها ، أو وكلت غيرها بمباشرته - أي ما عدا وليها الشرعي - ما أثر ذلك على صحة العقد ، أو نفاذه ، أو لزومه ؟ ؟

اختلف الفقهاء في ذلك على أراء :

أ - فذهب مالك^(٥٣) - في رواية أشهب عنه - إلى أن الولي في النكاح ، شرط في الصحة ، وبه قال الشافعي ، وأحمد^(٥٤) ، فلا يصح عقد الزواج بعبارة النساء أصلا ، أصيلة أو وكيلة ، وهو رأي الزيدية ، وابن حزم .

وثمة رواية أخرى عن مالك - رواها ابن القاسم - أن الولي شرط تمام ، لا شرط صحة ، فاشتراط الولاية سنة لا فرض .

والمعروف في فقه المالكية ، أنهم يفرقون بين المرأة الشريفة ذات الجاه أو المال أو الشأن المرغوب فيها ، وبين غيرها من عامة الناس ، ومن كانت فقيرة ، فلا بد من الولي بالنسبة إلى الأولى ، أما الثانية ، فيجوز لها أن تستخلف من تشاء من الرجال على انكاحها^(٥٥) .

وهكذا ترى أن شرط الولي في عقد النكاح في المذهب المالكي ، دائر بين كونه شرط صحة ، أو شرط تمام ، فضلا عن تفرقتهم بين المرأة ذات المكانة والشأن وبين غيرها ، بالنسبة إلى حكم الولاية في عقد زواجها .

فتلخص أن هذا القول من أن « عقد النكاح » إذا باشرته المرأة بنفسها ، كان غير صحيح ، ولا يتج آثارا ، سواء أكانت أصيلة عن نفسها ، أم وكيلة عن غيرها ، أو وكلت غيرها بإبرام عقد زواجها ، فالمعقد باطل ، حتى ولو أذن لها وليها بأجرائه . وسواء أكانت المرأة بكرا أم ثيبا ، صغيرة أم كبيرة ، وسواء زوجت نفسها من كفء ، أم من غير كفء وهو رأي الجمهور ، إذ ليس للمرأة أن تمعده عقد النكاح بمبارتها أصلا ، أصيلة كانت أم وكيلة^(٥٦) ، ولا أن تتولى توكيل أحد بتزويجها غير وليها ، أقول : هذا القول ليس على إطلاقه .

ب - وذهب أبو حنيفة، وزفر ، والصاحبان في رواية ، الى أن المرأة البالغة العاقلة إذا وليت هي عقد نكاحها بنفسها من دون وليها ، جاز العقد ، إذا كان الزوج كفؤاً ، وليس لأحد حق الاعتراض على هذا العقد .

وإذا جاز لها أن تزوج نفسها أصالة ، جاز لها أن توكل بتزويجها من تشاء (٥٧) ، أو تتولى تزويج غيرها من النساء وكالة ، للقاعدة « من ملك شيئاً ، جاز له أن يوكل فيه غيره » (٥٨) ، فيصح عقد الزواج بعبارتها ، لنفسها أصالة ، ولغيرها وكالة .

وهذا هو قول الزهري ، والشمسي ، وابن سيرين ، وقتادة (٥٩) .

ج - وذهب محمد بن الحسن الى اشتراط اذن الولي فقط ، دون مباشرته العقد بعبارته ، فيصح بمباراة المرأة البالغة العاقلة ، غير أنه عقد موقوف على إذن الولي ، أن اجازة نفذ ، وأن لم يجزه بطل ، وفي حالة امتناع الولي عن الاجازة في الكفء ، يكون عاضلاً* ، فيجسد القاضي العقد ، ولكن روي رجوعه الى ظاهر الرواية (٦٠) .

د - مذهب الامامية (٦١) ، أن المرأة الثيب الرشيدة ، لا ولاية عليها من أب أو جد ، أو سواهما من الأولياء ، من باب أولى .

وأما المرأة البكر الرشيدة ، أن لم يكن لها أب ، أو جد ، فهي كالثيب الرشيدة ، لا ولاية لأحد عليها ، وأما أن كان لها أب أو جد ، فتمة روايات ثلاث في فقه الامامية :

الأولى : أنها كالثيب ، ولكن يستحب لها أن تنيب أباهما ، أو جدها ، ليتولى عقد نكاحها .

الثانية : أن الأمر مشترك بينهما ، فلا يستقل أحدهما بالمقد ، فإذا تولته المرأة ، فلا بد من إذن الولي .

هـ - مذهب أبي ثور (٦٢) : أمر عقد الزواج مشترك بين المرأة ووليها ، لا يستقل أحدهما بإبرامه ، دون الآخر ، والا كان باطلاً ، فإذا أذن الولي لها ابتداءً أن تمقد نكاحها بنفسها ، فالمقد صحيح ، وإذا باشره الولي بأذن المرأة ، فالمقد صحيح كذلك ، وإذا باشره أحدهما دون إذن الآخر ، فالمقد باطل .

غير أن ثمة رواية أخرى تنقل رأياً آخر للثوري ، مفاده : إن زواجهما رجل مسلم آخر ، جاز ، لأن المؤمنين أخوة ، وبعضهم أولياء بعض ، وأما أن تولت هي عقد زواجها ، أو عقد زواج غيرها ، فالمقد باطل (٦٣) .

و - المذهب الظاهري (٦٤) يفرق بين البكر والثيب ، فأما الأولى فلا يصح نكاحها إلا بولي .

وأما الثيب ، فتولي من شاءت من المسلمين زواجها ، وليس للولي في ذلك اعتراض (٦٥) .

ونكتفي بهذا القدر من بيان وجهات نظر المذاهب الفقهية ، لنتناول أدلة كل مذهب ، ووجوه الاستدلال بها ، ثم اجراء المقارنة بينها ، لنتهي منها الى الرأي الذي نراه هو الراجح في هذه المسألة .

ب - أدلة اختلاف وجهات النظر في اشتراط الولاية وعدمها .

اولا - أدلة المذهب الأول : المالكية والشافعية والحنابلة ومن ذهب مذهبهم (الجمهور) .

(الولي شرط في صحة عقد النكاح) . استدلووا بالكتاب والسنة والمعقول .

١ - أما الكتاب ، فاستدلووا بآيات ثلاث :

اولا : قوله تعالى : « وأنكحوا الأيامى منكم ، والصالحين من عبادكم ، وإمائكم » (١٦) .

ثانيا - قوله تعالى : « ولا تُنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا » (١٧) .

ثالثا : قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء ، فبلغن أجلهن ، فلا تمضوهن أن ينكحن أزواجهن » (١٨) .

أما وجه الاستدلال بالآية الأولى ، فقالوا : ان الخطاب فيها موجه الى الأولياء ، فلو لم يكن حق الولاية لهم ، لما خوطبوا بوجوب انكاح الأيامى (١٦) من النساء ، أي من لا أزواج لهن ، فدل ذلك على أن ولاية عقد النكاح للأولياء ، لا للنساء ، فليس للمرأة ولاية في عقد الزواج أصلا ، وان تولته ، كان باطلا .

- وأما وجه الاستدلال بالآية الثانية ، فهو أن الخطاب موجه الى الأولياء أيضا ، بالنهي عن تزويج المشركين ، حتى يؤمنوا ، ولا يوجه الخطاب بالنهي عن شيء لمن لا يملكه ، فدل ذلك على أن ولاية التزويج لا يملكها الا الأولياء ، والا ما صح توجيه الخطاب اليهم أصلا ، وكان توجيهه خلوا من الفائدة .

وأما وجه الاستدلال بالآية الكريمة الثالثة ، فهو ان الخطاب موجه الى الأولياء ، ينهاهم عن منع تزويج من تحت ولايتهم من النساء ، أو التصرف فيما منحهم الله من ولاية ، على وجه غير مشروع يترتب عليه ضرر بهن ، اذ لم تشرع لهم الولاية للتصرف بها على هذا الوجه من الضرر ، وقالوا : ان الخطاب بالنهي عن المنع ، انما يتجه الى من بيده الشيء المنوع ، وهو « الولاية » ولو كان للمرأة أن تستقل بتزويج نفسها ، دون وليها ، لما كان نهيمهم عن المضل والمنع ، أي معنى ، فدل ذلك على أن « الولاية » حق للأولياء ، ولا يصح عقد الزواج اذا لم يباشر الولي الشرعي حقه فيه ، وان المرأة ليس لها حق الولاية على تزويج نفسها ، فضلا عن غيرها وكالة .

يؤيد هذا ، ما ورد في سبب نزول آية « وإذا طلقتم النساء ، فبلغن أجلهن ، فلا تمضوهن أن ينكحن أزواجهن » .

فقد روى البخاري في صحيحه ، وأبوداود ، والترمذي ، وصححه ، عن معقل بن يسار ، أنه زوج أختاً له رجلاً من المسلمين ، فطلقها طلقاً ، وبعد انقضاء عدتها ، جاء يخطبها ممن وليها ، فقال له : زوجتك وأفرشتك ، وأكرمتك ، فطلقتها ، ثم جئت تخطبها ؟ لا والله ! لا تعود اليها أبداً ، وكان رجلاً لا بأس به ، وكانت تريد أن ترجع إليه ، فعلم الله حاجته اليها ، وحاجتها إليه ، فأنزل الله هذه الآية ، فقال : الآن أفعل يا رسول الله ، فزوجها إياه (٧٠) .

ووجه الاستدلال بسبب النزول هذا ، بما يؤكد المذهب القائل باشتراط الولي لصحة عقد النكاح ، أنه لو كان للمرأة أن تزوج نفسها دون ولاية الولي ، لفعلت ، مع شدة رغبتها في زوجها ، ورغبته فيها ، فثبت أن الولاية شرط في صحة عقد النكاح .

وأيضاً ، بيّن سبب النزول (٧١) ، معنى قوله تعالى في الآية نفسها « أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح » أنه الولي لا الزوج ، مما يؤيد هذا المذهب في اشتراطه الولي ، وهذا يدحض القول بأن المراد من الذي بيده عقد النكاح هو الزوج ، حتى يكون الخطاب موجهاً إلى الأزواج لا إلى الأولياء ، فلا يصح بالتالي الاستدلال بالآية الكريمة على اشتراط الولي ، أقول : يدحض هذا ، سبب النزول الذي ألقى ضوءاً على المقصود من قوله تعالى : « الذي بيده عقدة النكاح » وهو الولي ، فصح الاستدلال ، وتأييد المذهب القائل باشتراط الولي بهذه الآية الكريمة ، وبذلك زال هذا الاشكال في الأسلوب .

٢ - أما استدلالهم بالسنة ، فمن مثل قوله ﷺ : « لا نكاح إلا بولي ، وشاهدي عدل » (٧٢) .

وفي هذا الحديث دلالة على أن الولي شرط لصحة عقد الزواج ، فإذا انتفى الشرط انتفت الصحة ، إذ لا يصح الشيء بدون شرطه المعلق عليه ، والا ما كان وجه تعليقه ، والنفي هنا في قوله ﷺ « لا نكاح » ينصب على الصحة ، ليرفها ، لأنها أقرب شيء إلى نفي الذات .

هذا ، والحديث مطلق ، إذ لم يفرق بين الصغيرة والكبيرة ، ولا بين البكر والثيب .

٢ - قوله ﷺ فيما روته عائشة - رضي الله عنها - : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل » (٧٣) .

وفي الحديث - كما ترى - دلالة صريحة على أن النكاح بدون ولي باطل والتكرار للتأكيد .

٣ - ما روي عن أبي هريرة ، قال : قال ﷺ لا تزوج المرأة المرأة ، ولا تزوج المرأة نفسها ، والزانية هي التي تزوج نفسها » (٧٤) .

ووجه الاستدلال ، أن وصف المرأة التي تلي انشاء عقد الزواج لنفسها ، أصالة ، أو لغيرها ، وكالة ، أن وصفها بما ذكر من « المصنية » يدل على نهاية القبح ، وهو دليل التحريم البات ، فدل ذلك ، أن ولاية عقد النكاح « حق للأولياء » لا للنساء ، ولا

جَرَمَ أن نهاية القبح في الوصف دليل بالغا لاثم ، وعظم المصيبة ، وسيلوم أن المصيبة البالغة ، لا تلبس عقد النكاح الذي يتضمن معنى التبعيد شرعاً ، على الصحيح ، للثنا في بين التبعيد ومعنى المصيبة ، فيبطل المقدراً ، رفعا للمصيبة ، وللحيلولة دون الوقوع في الاثم الكبير ، وإذا انتفت المشروعية فيما فيه معنى التبعيد ، كان البطلان ، ذلك لأن الفساد في عقد النكاح في مثل هذه الحال ، وقبل الدخول ، مرادف للبطلان ، اجماعاً ، وإن كان يترتب عليه بعض آثار المقدار الصحيح ، بعد الدخول ، عند الحنفية وبعض المالكية ، وليس هنا مقام بحثه .

على أن هذا المعنى ، قد تأكد بأحاديث أخر ، تنفي عن النساء باطلاق ، أن يكون لهن حق في مباشرة عقد زواجهن بأنفسهن أصالة ، أو تزويج غيرهن وكالة ، من مثل قوله ﷺ : « ألا لا يزوج النساء الا الأولياء (٥٧) » فدل هذا على بطلان عقد النكاح بعبارة النساء ، باطلاق ، أصالة أو وكالة .

ووجه الدلالة ، أن ولاية انشاء عقد الزواج قد حصره منطوق الحديث الشريف في « الأولياء » دون النساء ، وجاء بأداة « التنبيه » « ألا » للدلالة على أهمية هذا الأمر ، وخطورته ! ثم جاء بأداة الحصر (٧٦) ، وكذلك قوله ﷺ : « لا بد في النكاح من أربعة : الزوج ، والولي ، وشاهدين (٧٧) » .

ووجه الدلالة ، أن كلمة « لا بد » تمنى « لا مناص » لقيام الذات الشرعية للعقد ، أو لا معيد ، لصحة العقد ، من توفر هذه الأربع جميعاً ، وسواء أكانت هذه الأربعة أركاناً ، أم كانت شروطاً ، فعدم توفرها كلها ، أو تخلف أي منها ، يجعل العقد باطلاً شرعاً ، وهذا دليل الفرضية ، إذ لا يوجد الشيء بدون ركنه ، أو بتخلف أحد أركانه ، أو شروطه المتوقف عليه وجوده ، أو تحقق ذاته الشرعية ، أو صحته .

٤ - أما أدلة الجمهور من الموقوف في اشتراط الولي ، لصحة عقد النكاح ، فنوردها على الوجه التالي :

١ - أن من فطرة النساء « الحياء » والحياء من مكارم الأخلاق ، ولا سيما بالنسبة الى النساء خاصة ، وقد راعى الشارع الحكيم أمر هذا « الحياء الفطري » في المرأة ، ومنع عنها كل ما يفسده ، أو يثلمه ، أو يجعلها تتجاوز الى الوقاحة والرعونة ، فإذا ولّى عليها الشرع في أمر نكاحها الأولياء من المصبات ، كان هذا تساوقاً مع طبيعة « الحياء » الذي هو من فطرة النساء ، ولاريب أن الوقاحة والرعونة ، أمران يخرجان بالمرأة عن أن تكون مرغوباً فيها من قبل الرجال ، أو مطمحاً لاتخاذها زوجة ، فضلاً عن انهما قد توقمانيها في وخيم المواقب ، لقلة خبرتها ، وسرعة تأثرها ، واغترارها .

٢ - على أن شدة ميل المرأة الى الرجل - بحكم كون نفوس النساء طوامح الى الرجال فطرة - قد يسرع بها الى التهور ، والرضا بكل من يسبق اليها ، دون تمحيص ، أو تدبر ، لذا ، كانت خطبة النساء الى أهلهن .

٣ - ان المرأة في الغالب ، لا تحضر مجالس الرجال ، ومن هنا ، كان منشأ عدم الخبرة المؤدي الى الاغترار ، في أمر يتصل بالعرض والشرف ، فضلا عن أن النكاح « عقد العمر » فلا ينبغي أن يتساهل في ابرامه ، تفادياً من ضياع مستقبل المرأة ، وتنفيص حياتها عليها ، فكانت الولاية عليها ، صونا لها ، وحرصاً على مستقبلها ، وليس انتقاصاً من شأنها .

٤ - هذا ، والامام الشافعي يحلل مضمون عقد الزواج معنى ، ووظيفة ، ومقصداً ، ليستنبط الدليل على وجوب اشتراط الولي ، لصحة عقد النكاح ، نوره فيما يلي : حيث يقول :

« لأن النكاح من جانب النساء ، عقد اضرار ، بنفسه ، وحكمه ، وثمرته » :

١ - « أما نفسه ، فانه رق وأسر » ، قال النبي ﷺ : « اتقوا الله في النساء ، فانهن عندكم عوان » - أي أسيرات - والارقاق اضرار » .

٢ - « وأما حكمه (٧٨) ، فانه « ملك » فالزوج يملك التصرف في منافع بضمها ، الاستمتاع » استيفاءً بالوطء ، واسقاطاً بالطلاق ، ويملك حجبها عن الخروج والبروز ، وعن التزوج بزوج » .

٣ - « وأما ثمرته ، فالاستفراش كرهاً ، وجبراً ، ولا شك أن هذا اضرار ، الا انه قد ينقلب « مصلحة » وينجبر ما فيه من الضرر ، اذا وقع وسيلة الى المصالح الظاهرة والباطنة ، ولا يستدرك ذلك الا بالرأي الكامل ، ورأيها ناقص ، لنقصان عقلها (٨٠) لقلبة عاطفتها بحكم الأمومة) فبقي النكاح مضره ، فلا تملكه » (٨١) وستأتي مناقشة هذا التحليل .

٥ - ان المقد اذا باشره المكلف ، وكان لغيره حق الاعتراض عليه ، كان فاسداً (٨٢)

٦ - لأنها مولى عليها في النكاح ، فلا يصح أن تلبيته ، كالصغيرة .

٧ - « ان الولي يملك على المرأة قبل البلوغ حق الكفاءة ، وحق تولي المقد ، ولا يسقط حقه في الكفاءة بالبلوغ ، فكذا حقه في مباشرة المقد » (٨٣) .

د - ونؤثر أن نشرع في مناقشة أدلة الجمهور من القرآن الكريم على اشتراط الولي ، لصحة عقد النكاح .

اولاً : يتجه على الجمهور - وفيهم مالك والشافعي ، وأحمد ، وغيرهم من الصحابة (٨٤) - أن الآيات الكريمة التي أسندت أمر التزويج الى الأولياء ، مما يتبادر الى الذهن - بحكم المنطق اللغوي - أنهم هم الذين يملكون ولاية انشاء عقد الزواج ، حقاً ثابتاً لهم ، لا لغيرهم من النساء ، لأن اسناد النكاح الى الأولياء ، في مثل قوله تعالى : « وانكحوا الأيامى منكم » (٨٥) .

هذا ، والانكاح هو تولي انشاء عقد النكاح ومباشرة ابرامه ، وقد خاطب الله تعالى الأولياء به ، وأضافه اليهم ، والأصل في الاسناد ان المسند اليه هو الفاعل الحقيقي ، هذا الاسناد يدل على أن « الحق » لهم ، ولا يتولاها غيرهم (٨٦) ، بل لا يصار الى غيرهم الا مجازاً ، والأصل في الكلام الحقيقة ، والمجاز خلاف الأصل ، وهو تأويل لا يصح الا بدليل ، ولا دليل ، والا ارتفع الأمان عن اللغة •

واذا ثبتت الولاية بمقتضى منطوق الآية الكريمة وغيرها التي تسند الانكاح الى الأولياء - حقاً للتولي على موليته في تزويجها - انتفى أن يكون للمرأة حق في أن تبشر عقد زواجها لنفسها أو لغيرها ، فلا ينعد النكاح بمباراة النساء أصلاً ، أقول يتجه على الجمهور في استدلالهم هذا ، ما يلي :

١ - مناقشة أدلة الاتجاه الأول ، ومدى صلته بالاعفاف العام •

أولاً : ان الخطاب في الآية الكريمة التي تلونا ، من قوله تعالى : « وأنكحوا الأيامى منكم » (٨٧) يحتل أن يكون موجهاً الى عامة المسلمين (٨٨) ، أو الى أولى الأمر فيهم (٨٩) ، أي الى الولي العام ، لا الى الولي الخاص للمرأة من عصباتها ، حتى يكون مأموراً بمباشرة عقد الزواج على موليته ، وإذا كان هذا محتسلاً ، فمن المقرر أصولياً ، ان الدليل اذا تطرق اليه الاحتمال ، سقط به الاستدلال ، فلا حجة للجمهور اذن في هذه الآية الكريمة التي استدلو بها على مدعاهم ، من كون الولي الخاص ، شرطاً في صحة عقد النكاح ، لمكان الاحتمال الذي يسقط به الاستدلال ، كما رأيت •

وما يقال في هذا الدليل ، يقال في غيره أيضاً ، اذا احتمل أن يكون الخطاب فيه موجهاً الى المسلمين عامة ، أو أولى الأمر في الأمة ، لا الى الأولياء خاصة (٩٠) •

ومفاد هذا الاحتمال ، ومسوغه ، أن المسلمين - بما فيهم أولو الأمر - مأمورون باعفاف النساء المسلمات اللاتي لا أزواج لهن مطلقاً - ثيبات وأبكاراً - وذلك بتيسير سبل تزويجهن من الأكفيا ، واعانتهم على ذلك ، لأن من مصلحة المجتمع الحقيقية المتبعة ، أن يتم هذا « الاعفاف » تطهيراً للمجتمع من أسباب الفساد ، ودواعيه (٩١) ، لأن هذا منهي عنه بالنص القاطع ، بل مهدد عليه بأشد العذاب في الدنيا والآخرة ، في مثل قوله تعالى : « ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا ، لهم عذاب اليم في الدنيا والآخرة ، والله يعلم وأنتم لا تعلمون » (٩٢) والنهي عن الشيء أمر بضده ، وهو الاعفاف •

على أن هذا النص القرآني الذي تلونا ، مما يرجح - في نظرنا - أن يكون الخطاب في قوله تعالى : « وأنكحوا الأيامى منكم » موجهاً الى المسلمين عامة ، أو الى أولى الأمر ، لأنه مؤيد لقانون الاعفاف العام ، من جهة ، وموجب للتكافل الاجتماعي الملزم ، في تحقيق هذا الاعفاف واقعاً في الأمة ، منعاً لشيوع الفاحشة فيها ، من جهة أخرى ، والقرآن الكريم كل متسق في معانيه ، وأحكامه ، ومقاصده •

ثانياً - ان الخطاب فيما تلونا - كما قد يقال - شامل بعمومه للولي العام ، وللولي الخاص للمرأة من عصباتها ، على سبيل الاشتراك والتسوية ، لكن بقي اثبات أن الأرجح أو الأظهر هو توجه الخطاب الى الولي الخاص ، وهو ما يفتقر الى الدليل ، والا كان الترجيح بلا مرجح ، وحيث يموز الدليل ، فلا وجه للقول بأن الأظهر أن يكون الخطاب موجهاً الى الولي الخاص ، لأنه - كما أشرنا - ترجيح بلا مرجح ، وهذا ضرب من التحكم في الاستدلال الذي لا يجوز المصير اليه بحال اجماعاً .

ثالثاً - على أن الاستدلال بقوله تعالى: « وأنكحوا الأيامى منكم » لا يستقيم على أي من المذهبين المختلفين ، الا باجراء تاويل ، إما في لفظ « وأنكحوا » أو لفظ « الأيامى » فإذا حمل أحد اللفظين على حقيقة معناه ، فلا بد أن يحمل الآخر على التاويل ، إذ حمل الكلمتين على حقيقتيهما اللغويتين ، لا يتفق والمقررات الشرعية في نظام الزواج في الاسلام .

وبيان ذلك :

أن كلمة « وأنكحوا » اذا حملت على حقيقة معناها ، وهو « تولي انشاء عقد الزواج » وأريد بالثانية « الأيامى » حقيقة معناها أيضاً ، ممن لازوجة له ، من الذكور ، كباراً أو صغاراً ، أو من لا زوج لها من النساء ، ثيبات وأبكاراً ، صغاراً أو كباراً أيضاً ، فإن المعنى يغدو على هذا التفسير ، ان الناس مأمورون أن يزوجوا « الأيامى » وفيهم الرجال الكبار المقلاء البالفون ، في حين أن من المقرر شرعاً ، في نظام الزواج في الاسلام ، أن لا ولاية لأحد عليهم ، فكان هذا التنافي موجباً للتاويل ، بحمل الأيامى ، على بعض أفرادها دون بعض ، تنسيقاً بين معنى الآية الكريمة ، من حيث ظاهرها ، وبين مقررات الشرع في نظام النكاح .

وإذا أجرينا « التاويل » في كلمة « الأيامى » على النحو الذي بينا ، بقيت كلمة « وأنكحوا » على حقيقة معناها اللغوي ، أي « تولوا » انشاء عقد النكاح بالنسبة الى الأيامى من النساء كباراً وصغاراً ، ثيبات وأبكاراً ، والصغار من الذكور غير البالغين ، وهذا هو مذهب الجمهور ، والأظهر أن الخطاب موجّه اليهم .

وإما أن نجري « التاويل » في كلمة « وأنكحوا » بما هو أعم من معناها الحقيقي ، وهو الاعانة على الزواج ، وتيسير سبله ، وبذل المساعدة لاتمامه ، وهو معنى مجازي للكلمة ، لأن المعنى الحقيقي « للأنكاح » هو تولي انشاء عقد النكاح ، كما أشرنا ، وتبقى كلمة « الأيامى » على حقيقة معناها العام .

وتأسيساً على هذا التاويل الأخير ، لاجبة للجمهور في هذه الآية ، لأن معنى بذل المون ، والمساعدة لمن يرغبون في الزواج ، وتحقيق مصالحهم ، في الحال ، أو المال ، أمر يرجح توجه الخطاب الى المسلمين عامة ، أو الى أولى الأمر ، لأنهم هم القادرون على تحقيق ما أسميناه « قانون الاعفاف العام » وقد يكون المجتمع أحوج ما يكون الى تطبيقه ، وتحقيقه ، في كثير من الظروف والأحوال ، فيصلح بالتالي مرجحاً .

على أن مما يرجح هذا التوجه أيضاً ، سياق الآية الكريمة نفسها ، ذلك السياق الذي يفيد الترغيب في النكاح الحلال ، بعد النهي عن الزنى ودواعيه القريبة والبعيدة ، من النظر ، وإبداؤ الزينة ، ودخول البيوت بغير استئذان ، وهذا يستدعي إبقاء الأيامي على معناها الحقيقي وهو العموم .

ومما يؤكد هذا التوجه أيضاً من السياق ، قوله تعالى بعد ذلك : « والصالحين من عبادكم وإمائكم » .

ومفاد هذا الخطاب الإلهي ، وتوجهه إلى الناس كافة ، وترجيح السياق لهذا التوجه ، أن مؤداه : يسرروا سبيل الزواج للنساء والرجال ، إعفاً لهم كافة ، وسداً لذرائع الفساد والفاحشة ، وينبغي ألا يقف عائقاً دون ذلك ، الفقر ، فإن أمر المال سهل ، لأن الفقر والغنى بيد الله « إن يكونوا فقراء يُغْنِهِمُ اللهُ من فضله » .

وعلى هذا ، فلا حجة للجمهور في هذه الآية على مدعاهم ، بعدما تبين الدليل المرجح لتوجه الخطاب إلى المسلمين عامة ، أو إلى أولي الأمر ، دون أولياء المرأة من المصبات (٩٣) ، وهذا الذي رجحه الإمام ابن رشد في كتابه بداية المجتهد (٩٤) ، على ما سيأتي تفصيله في تفسيره لقوله تعالى : « ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » (٩٥) .

وأيضاً : أن استدلال الجمهور بقوله تعالى : « ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » على وجوب اشتراط الولاية في عقد الزواج ، لا يستقيم ، من قبيل أن منطوق الآية الكريمة جاء بالنهي الذي موجبته التحريم والمنع ، إذ لا صارف عن موجبها الأصلي هذا ، ولا ريب أن المنع والتحريم بالشرع ، وهذا يوجب أن يستوي فيه الأولياء وغيرهم ، فانتفى بذلك أن يكون في هذه الآية مستند للجمهور في التذليل على مدعاهم ، فضلاً عن أن ينتهض منها ما يرجح أن يكون الخطاب موجهاً إلى أولياء النساء خاصة ، فلا يكون لهم بالتالي سبيل ، أو حق من الولاية على من يلونهم من النساء في عقود زواجهن ، ومن ثم لا وجه لاشتراط الولي الخاص للمرأة في صحة عقد زواجها .

خامساً : على أن الأظهر والأحرى - كما يقول ابن رشد - أن يكون الخطاب موجهاً إلى جميع المسلمين ، أو إلى أولي الأمر منهم ، من أن يكون موجهاً إلى أولياء النساء خاصة ، حيث يقول ما نصه : « وكذلك قوله تعالى : « ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » هو أن يكون خطاباً لأولي الأمر من المسلمين ، أو لجميع المسلمين ، أخرى منه ، أن يكون خطاباً للأولياء » (٩٦) .

سادساً : على افتراض أن الخطاب في الآية الكريمة « ولا تُنكحوا المشركين حتى يؤمنوا » موجه إلى الأولياء خاصة ، أو التسليم جدلاً بذلك ، فإنه يلزم منه « معذور » ذلك لأن نص الآية الكريمة ، جاء « مجملاً » غير مفصل ، ومن المقرر أصولياً ، أنه لا يصح العمل بالمجمل قبل البيان ، فالشارع لم يبين فيه أصناف الأولياء ، ولا صفاتهم ، ولا مراتبهم (٩٧) ، والبيان - كما هو معلوم - لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة ، لا سيما ما نحن بصدد البحث فيه ، من مثل حكم الولاية في عقد الزواج ، لأنه أمر تعم به البلوى ،

ويكثر وقوعه ، وفي هذا - ولا ريب - دلالة على ان الخطاب ليس موجها الى الاولياء خاصة على الاظهر ، ربما لذلك المحذور ، وتفادياً لتوسع فيه .

سابعاً : على ان الآية الذرية لاعلاقة بها بحكم الولاية في عقد الزواج اصلاً ، اذ الموضوعان مختلفان ، لكون موضوع الآية الذرية « ولا تندحوا المشردين حتى يؤمنوا » هو تحريم انحاح المشردين ، وتحريم انحاح المشرحات ايضاً : « ولامة مؤمنة خير من مشرقة ، ولو اعجبتم » . ولا مرأى ان هذا من اختصاص اولياء الامور تحليفاً ، وبالنظم الامرة ، لتحقيق مقتضاه في المجتمع وبسلطان الدولة .

تامناً : ويتجه على الجمهور ايضاً ، انه لو كان في اشتراط الولاية الخاصة ، لصحة عقد الزواج « شرع معروف » لنقل الينا تواتراً ، او ما هو قريب من التواتر ، لانه - كما اثرنّا - يتعلق بامر تم به البلوى ، ويكثر وقوعه في المجتمع ، وما كان كذلك ، يكثر النفل فيه عادة ، لشدة الحاجة الى تبين حكمه ، لكنه لم ينقل الينا تواتراً ، ولا قريباً منه ، من حديث مشهور مستفيض ، فدل ذلك على ان الولاية الخاصة في عقد الزواج ، ليس فيها شرع معروف (٦٨) ، وهو استدلال للحنفية مبني على اصل عندهم في مدى الاحتجاج بالحديث الاحادي فيما تم به البلوى ، ويكثر وقوعه .

تاسعاً : أما استدلال الجمهور بقوله تعالى : « فلا تمضوا ان ينكحن أزواجهن ، اذا تراضوا بينهم » (٦٩) - على النحو الذي أسلفنا - فيوهنه ، ان منسحق المرأة من نكاح من ترضى به وتختاره ، ويرضى هو بها ، وكان كفواً - وهو ما يسمى بالمفضل - ذو صور متعددة ، ولا يفهم منه ، بأي دلالة من دلالة العبارة ، أو دلالة الاشارة ، أو غيرها ، ان « ولاية التزويج شرط في صحة العقد » (١٠٠) او ان « الاذن » بالتزويج من قبل الولي الخاص - دون مباشرته - شرط لصحته ، بل كل ما يفيد ، هو تحريم « المنسحق » الذي قد يكون « منسحقاً حسياً » - ولو باستكمال القوة - من الإقدام عليه ابتداءً ، لا رفضاً ، أو نهياً يتصل بمقتضى شرط صحة العقد ، لا من جهة المنطوق ، ولا من ظاهر النص .

وعلى هذا ، فلا صلة لهذا « النهي » في قوله تعالى : « ولا تمضوا » . بموضوع حكم الولاية في عقد الزواج اصلاً .

على انه ليس ببعيد ، أن يفهم من قوله تعالى : « ولا تمضوا ان ينكحن أزواجهن » نقيض ما ذهب اليه الجمهور ، وهو أن لا « حق » للأولياء في الولاية على عقد زواج مولياتهم ، فيكون النهي هنا ، مناهضة تشريعية حاسمة ، لما كان سائداً من « العرف » الجاهلي الذي كان يخول الاولياء المصبات سلطة التحكم في زواج مولياتهم ومصيرهن ، بحيث يحول الولي بين المرأة وبين الزواج ممن ترضاه وتختاره ، ولو كان كفواً ، يحول بينهما وفق رغبته ، وهواه ، والعرف يؤيده ، دون أن يكون لذلك سبب معقول ، غير الأنفة ، والكبر ، وأخذ العزة بالإثم ، وقد يجبرها على الزواج ممن تكرهه ، لمصلحة عائدة اليه هو ، لا الى موليته - على التحقيق - فاقطع الاسلام هذا « العرف الجائر » من جذوره ، بهذا التشريع العام الملزوم الذي يتوجه الخطاب فيه الى المسلمين عامة ، بالنهي أن يكون بينهم « عَضْلٌ » أو « منع » للنساء ، أن يتزوجن ممن يرغبن في التزوج منه من الرجال ، ويرشح هذا المعنى ، اسناد

النكاح اليهن ، لا الى خصوص أوليائهن ، في قوله تعالى : « ولا تمضواهن » أن ينكحن » أزواجهن إذا تراضوا بينهم » والاصل في الاسناد - كما اشرنا - أن يكون الى الفاعل الحقيقي ، وبذلك استاصل الاسلام ، بهذا التشريع العام المنز - كما اشرنا - ما كان « مانوت » في الجاهلية ، أو عرفاً مهيناً ساندافيماً بينهم ، من تحكم الأولياء في موليائهم ، والحجر عيبن في أن يباشرن عقد أزواجهن بأنفسهن ممن يرضينه ويخترنه من الأكفيا ، ويستخلص من هذا أمران :

الأول : أن للمرأة حقاً ثابتاً شرعاً في أن تلي عقد زوجها بنفسها ، تمارسه بمقتضى أهليتها العامة الثابتة لها ، وبمقتضى خطابات التكاليف العامة الموجهة إليها ، إن في العبادات أو المعاملات المالية ، وليست « الأنوثة » مما ينقص هذه الأهلية شرعاً ، بدليل اسناد النكاح إليها « أن ينكحن أزواجهن » .

- وإذا ثبت لها ظاهراً هذا الحق كمالاً ، كان لها أن تأذن به ، أو توكل فيه .

الثاني : أن « المنع » من التزويج تعنتاً ، وهو ما يسمى « العضل » يتنافى وقانون « الاعفاف العام » الذي أرساه قوله تعالى : « وأنكحوا الأيامى منكم » (١١) وبدليل أن القرآن الكريم قد اكد جعله عاماً ، حيث اوجب أن يشمل بمومه حتى « العبيد والإماء » على السواء ، اذ يقول سبحانه : « وأنكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم » .

وتفسير ذلك ، أن « الاعفاف » - بما هو أصل خلقي وديني عام ، من شأنه أن يظهر المجتمع من اسباب الفساد ، ودواعي الفاحشة - لا يتسق وطبيعة هذا الأصل ، أن يكون مقصوراً على « الحرائر » وحسب ، فكان هذا مرشحاً ، أن يكون الخطاب في قوله تعالى : « ولا تمضواهن أن ينكحن أزواجهن » موجهاً الى المسلمين كافة ، ينههم جميعاً عن أن يكون فيما بينهم عضل لنسائهم ، وحجر عليهن ، أن يتزوجن ممن يخترن من الرجال الأكفيا . غير أنه يرد على هذا النظر ، ويمكر عليه ، أمران :

الأول : ما أثاره المفسرون من احتمالات في تفسير هذه الآية الكريمة التي تلونا ، من ذلك : الاحتمال الذي أثاره الفخر الرازي في تفسيره ، من أن الخطاب في قوله تعالى : « ولا تمضواهن أن ينكحن أزواجهن » موجه الى « الأزواج » لا الى المسلمين عامة ، ولا الى الى خصوص الأولياء ، وعززوا رأيهم ، بأن هذا يقع كثيراً في الحياة العملية ، وذلك بأن يطلقها زوجها ، ثم يحجر عليها الزواج من غيره ، بما تأخذه العزة بالاثم ، والأنفة ، والكبر ، وقد يكون له من النفوذ والجاه ، ما يُقصد به ' على هذا « المنع » ليحول دون أن ترفع أمرها الى القضاء لينصفها ، فتبقى هكذا ، متروكة كالمعلقة ، لا هي ذات زوج ، ولا مطلقة طليقاً حاسماً يسمح لها بالتزوج فعلاً من حيث المعنى والأثر والواقع .

هذا ، والإمام الفخر الرازي ، يدعم هذا الاحتمال بسياق الآية الكريمة نفسها ، ويبين ذلك : أن الخطاب الإلهي ، بدءاً من صدر الآية الكريمة ، موجه الى خصوص الأزواج ، بدليل قوله تعالى : « وإذا طلقتم النساء ، فبلغن أجلهن ، فلا تمضواهن أن

ينكح أزواجهن ، اذا تراضوا بينهم» (١٠٢) ومن البيِّن ، أن ما في حيز الشرط ، خطاب للأزواج ، لأن الطلاق لا يتأتى من غيرهم شرعاً ، فوجب أن يكون ما في حيز جواب الشرط ، خطاباً للأزواج كذلك ، أي أن يستمر توجه الخطاب إليهم ، حتى نهاية الآية الكريمة ، في الشرط والجزاء على السواء ، لأنها جملة واحدة مرجبة من شرط وجزاء . أما أن يكون الخطاب موجهاً إلى الأزواج في صدر الآية ، وموجهاً إلى الأولياء في شطرها الآخر ، فذلك تفكيك للنظم تسمو عنه بلاغه القرآن الكريم ، واسلوب بيانه المعجز ، فلا بد أن يسلكها وحدة الخطاب فيما بين الشرط والجزاء .

هذا ، ولا يرد على هذا النظر أن الخطاب للأزواج من أول الآية ، وحتى منتهاها شرطاً وجزاء ، لا يرد على هذا النظر ، القول بأنه من الجائز لغة ، ألا يكون الفاعل في الشرط والجزاء ، واحداً ، أي لا يشترط وحدة الفاعل فيهما ، لأننا نقول : أن هذا الجواز في التعمد ، مشروط أيضاً بالألا يكون « الفاعل » في الشرط والجزاء ، ضميرين من جنس واحد ، حتى إذا جاء ضميرين من جنس واحد ، على ما هو الحال في الآية الكريمة ، فقد انخرم شرط جواز تعدد الفاعل ، فوجب حينئذ أن يكون الفاعل واحداً ، في الشرط والجزاء ، وهو هنا « الأزواج » لا خصوص الأولياء ، ولا المسلمون عامة ، لأن تعدد الفاعل في الشرط والجزاء ، لم يتحقق شرطه ، وهذا نقصد علمي وأرد على مذهب الجمهور الذين رأوا الخطاب موجهاً إلى الأولياء خاصة ، وهو ما يقع في الإشكال بين هذه الآية ، وبين غيرها من الآيات التي استدلت بها الجمهور .

الثاني : غير أن الإشكال الذي أورده الإمام فخر الدين في تفسيره ، من أن الخطاب موجه إلى « الأزواج » بدماً ونهاية ، أي في الشرط والجزاء ، يعمد عليه « سبب النزول » الذي يلقي ضوءاً على المعنى المراد من الآية الكريمة - كما قدمنا - فقد روى البخاري ، وأبو داود ، والترمذي ، وصححه ، عن معقل بن يسار (١٠٣) ، قال : زوجت أختاً لي ، فطلقها زوجها ، حتى إذا انقضت عدتها ، جاء يخطبها ، فقلت له : زوجتك ، وأفرشتك ، وأكرمتك ، فطلقتها ، ثم جئت تخطبها ، لا والله لا تعود إليك أبداً ، وكان رجلاً لا بأس به ، وكانت تريد أن ترجع إليه ، فعلم الله حاجته إليها ، وحاجتها إليه ، فأنزل هذه الآية الكريمة : « وإذا طلقتم النساء » . فقلت : الآن أفعل يا رسول الله ، قال ، فزوجها إياه (١٠٤) .

وهكذا ترى ، أن سبب النزول يشير إلى أن الخطاب موجه إلى الأولياء ، لأن معقل بن يسار ولي شرعي لأخته ، وقد منعها من أن تعود إلى زوجها .

وعلى هذا ، فالأدلة والقرائن ، متعارضة ، فوقع الإشكال بين سبب النزول ، وأسلوب الآية الكريمة ، ومعلوم أنه لا يجمع بين الأدلة إلا « التاويل » الذي يرفع هذا الإشكال في الأسلوب ، لينسق بين المعاني - وهو إشكال ظاهري - كما ترفع التعارض البادي أيضاً - وذلك ، بأن يجعل الخطاب عاماً إلى المسلمين جميعاً ، بما يشمل الأزواج ، والأولياء ، وولاة الأمور ، وغيرهم ، وهو تأويل له ما يوجب ، وله ما يسوغه أيضاً .

أ - أما ما يوجبه ، فهو الإشكال في الأسلوب ، على ما بينا ، والإشكال لا يبد من رفعه بالأدلة ، لأنه إشكال ظاهري لا حقيقي ، ولا يرتفع إلا بالتأويل المعتمد على الدليل ، من المشرع نفسه .

وأيضاً ، أن ما يوجب التأويل ، هذا التعارض الظاهري بين الأدلة التي تسند النكاح إلى الأولياء ، تارة ، وإلى النساء أخرى ، وإلى عامة المسلمين ، فلا يبد من « التأويل » جمعاً بين هذه الأدلة ومقتضياتها .

ب - وأما ما يسوغه ، فهو الأدلة مما نصبه الشارع نفسه ، والتي منها ما ينهض بالاعفاف العام الذي أرساه القرآن الكريم بالآيات الكريمة التي يتجه الخطاب فيها إلى المسلمين عامة ، أو إلى أولي الأمر في الأمة ، خاصة - كما أسلفنا - إذ بيدهم مقاليد الأمور ، فكانوا بذلك أقدر على تحقيقه ، وتنفيذ مضمونه ، وذلك بالأ - يكون « عتق » للنساء فيما بينهم .

هذا ، ويسوغه أيضاً ، الأدلة الناهضة بكمال « أهلية المرأة » وإن « الأنوثة » لم تدهر في الشرع علة أو عاملاً في نقص أهليتها ، بدليل توجه « الخطابات الإلهية العامة إليها » بالتكليف العام كالرجال ، إن في العبادات ، أو المعاملات المالية وغيرها ، أو السلوك الشخصي العام ، دون استثناء ، فضلاً عن وحدة المسؤولية والجزاء ، فكان ذلك مسوغاً لوجوب التأويل ، جمعاً بين الأدلة .

- ومما يؤيد هذا النظر أيضاً ، ويرد نقداً على الجمهور ، أنه لم يثبت أن النبي ﷺ كان يتولى إنشاء عقد نكاح من لا ولي له - واقعاً وعملاً - في المدينة - وهم كثر - أو ينصب من يتولى ذلك ، نيابة عنه ﷺ ، ولو كان هذا واجباً ، أو شرطاً في صحة العقد شرعاً - كما يقول ابن رشد - لما توانى الرسول ﷺ عن النهوض به ، أصالة ، أو استنابة ، تنفيذاً لحكم الشرع (١٠٥) ! لكنه لم يفعل !

هذا ، ولا يحتج على هذا النظر بسبب النزول ، إذ جاء به - كما علمت - « خبر أحادي » لا يقوى على القضاء على وحدة النظم القرآني من جهة ، ولا على وحدة المعنى المتسق الذي نهضت به الأدلة المتبصرة ، بعد الجمع بينها تأويلاً ، استخلاصاً لمراد الشارع منها ، على ما سيأتي تفصيله في مناقشة الجمهور فيما استدل به من السنة والمعقول .
ب - مناقشة ما استدل به الجمهور من السنة :

أولاً : يتجه على الجمهور في استدلالهم بحديث : « لا نكاح إلا بولي » (١٠٦) أنه مختلف في وصله وإرساله (١٠٧) ، ومعلوم أن الحديث المرسل مختلف في الاحتجاج به ، أو في شروط هذا الاحتجاج ، ولا سيما في مذهب الإمام الشافعي - وهو من الجمهور - غير أن الإمام الشوكاني ، قد أشار إلى أن ابن حبان ، والحاكم ، قد صححاه ، بل قد صحت الرواية فيه عن أزواج النبي ﷺ وسرد تمام ثلاثين صحابياً (١٠٨) .

هذا ، وحكي عن بعض النقلة ، أن ثلاثة أحاديث لم تصح عن رسول الله ﷺ وعده من جملتها ، حديث : « لا نكاح إلا بولي » ولهذا لم يخرج في الصحيحين (١٠٩) .

وجه استدلال الجمهور بحديث : « لا نكاح الا بولي » ، وشاهدي عدل » قد فصلناه سابقا ، ومؤداه بإيجاز : ان النفي في قوله ﷺ : « لا نكاح » يتوجه الى « الذات الشرعية » (١١٠) التي هي الايجاب والقبول (العقد) ونفي الذات الشرعية ، يعني انتفاء الوجود الشرعي للتصرف ، فيبقى الوجود الحسي (صورة العقد) وهذا لا قيمة له ، ولا اعتبار ، اذ قيمة العقد - في نظر الشارع - مشروعيته التي تنهض بها أركانها وشروطه. وقد انتفت هذه المشروعية ، بسبب انتفاء شرط منها ، وهو مباشرة الولي ، فكان معدوماً شرعاً ، والمعدوم شرعاً ، كالمعدوم حساً ، وهذا هو البطلان ، وهو ما أكدته حديث عائشة - رضي الله عنها - : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل ، باطل ، باطل » هذا اذا انصب النفي على الذات الشرعية للتصرف (١١١) .

أما اذا اعتبرنا « النفي » منصباً على « الصحة » لا على « الذات » كان العقد « فاسداً » وأنت تعلم ، أن الفساد في عقد الزواج خاصة ، يرادف البطلان (١١٢) على الصحيح ، لمكان معنى التعبد فيه ، فلا اثر له قبل الدخول ، ولكن يترتب عليه بعض آثار العقد الصحيح ، اذا تم الدخول عند بعض الفقهاء ، لاعتبارات تتعلق بحق الحمل ، وحق المرأة ، وحق النسب ، وليس هنا مجال بحثها .

- هذا ، واذا كان الأصل ، أن الحديث الذي يتعارض فيه الوصل والارسال ، يقدم الوصل ، فيصح الاحتجاج حينئذ بحديث (لا نكاح الا بولي) فيرد على الجمهور في احتجاجهم هذا ، أنه مع التسليم بمقتضى هذا الأصل ، غير أن هذا الحديث لا يرقى الى مرتبة « الحسن » نتيجة لهذا التعارض بين الوصل والارسال ، وهو لا يقوى - في نظر الحنفية - على معارضة الحديث الصحيح ، بل المتفق على صحته (١١٣) : وهو حديث « الثيب أحق بنفسها من وليها » (١١٤) .

ويرد على الجمهور أيضاً ، أن عائشة التي روت حديث « لا نكاح الا بولي » قد فعلت هي نفسها بخلاف مقتضاه ، حيث زوجت ابنة أخيها (حفصة) وهو غائب في الشام ، واذا تعارض فعل الراوي مع روايته - كما يقول الحنفية - قدم فعله ، وهذا أصل مقرر عندهم ، لأنه - في نظرهم - يعتبر علواً من الراوي من روايته ، فيوهن من قوة الاحتجاج به .

ولأن عائشة نفسها لم تر في ذلك امرأة باطلاً .

هذا ، ومما يدل على أن هذا النكاح صحيح ، أن أخاها عبدالرحمن ، حين حضر من الشام ، أنفذه وأمضاه ، فكان صحيحاً موقوفاً على اذنه ، قبل حضوره ، والعقد الموقوف صحيح في أصله ، غير أنه ليس نافذاً .

- وأما احتجاج الجمهور بحديث : « أيما امرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل ، فنكاحها باطل » (١١٥) فيرد عليهم أن الزهري الذي رواه ، قد أنكره ، فلم يمره (١١٦) ، فضلاً عن أنه « عيل » بالارسال (١١٧) .

والظاهر - أن ابن رشد - قد استند الى أصل مقرر في هذا الشأن ، مفاده : أن كل حديث مختلف في صحته ، لا يجب العمل به ، يقول ابن رشد في هذا المعنى ما نصه : « والأظهر ، أن ما لا يتفق على صحته ، أنه ليس يجب العمل به » (١١٨) .

هذا ، ويتجه على الجمهور أيضاً ، أن المفهوم المخالف للحديث « أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل » أنها لو نكحت نفسها باذن وليها ، فنكاحها صحيح نافذ ، والجمهور - كما هو معلوم - يقول بحجية مفهوم المخالفة .

وعلى هذا ، فلا دلالة في الحديث - بمقتضى مفهوم المخالفة - على أن شرط صحة النكاح ، مباشرة الولي نفسه لصيغة عقد رواج موليته ، بل يقتضى باده فقط ، على ما يدن عليه مفهومه المخالف ، وهو حجة في مذهبهم .

ومفاد هذا ، أن المرأة البالغة العاقلة الراشدة ، اذا باشرت عقد زواجها بنفسها ، كان عقدها صحيحاً ، ولكنه موقوف على إذن وليها ، فان اجازته نفذ مستنداً الى وقت ابرامه ، كما هو الشأن في كل عقد موقوف ، وان لم يجزه ، بطل ، ومعنى هذا ، أنه لا بد ان يرضى بالتعقد ، كل من المرأة والولي ، فالامر مشترك ، حتى اذا رضياً به ، فسواء بعد ذلك ، أن يتولى صيغة العقد بنفسه ، أم تتولاه المرأة بنفسها ، فهذا امر وراهم ذلك ، وهو رأي الإمام محمد من الحنفية ، لان المدار على تراضيهما كليهما .

على أن الزهري الذي روى هذا الحديث ، قد أفتى حين سئل عن الرجل الذي يتزوج بغير ولي (أي يعقد بغير ولي المرأة) فقال : أن كان خفوها لها ، لم يفرق بينهما» (١١٩) بمعنى ، أن العقد صحيح نافذ بدون ولي المرأة ، فالولي ليس شرطاً في صحة العقد ، في رأي الزهري ، مع أنه من رواة حديث « أيما امرأة نكحت نفسها ، بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل » (١٢٠) .

- هذا ، وابن رشد ، قد استخلص هذا المعنى بالنسبة الى كل امرأة ، حيث يقول ما نصه :

« أن سلمنا بصحة هذا الحديث (١٢١) ، فليس فيه الا اشتراط إذن الولي وأنه عام في كل امرأة ، أعني المولتة عليها ، وان سلمنا لمن لها ولي ، « أيما امرأة » (١٢٢) فليس فيه أن المرأة لا تعقد على نفسها ، أعني أن لا تكون هي التي تلي العقد ، بل الأظهر منه ، أنه اذا أذن الولي لها ، جاز أن تعقد على نفسها ، دون أن تشتترط في صحة النكاح اشهاد (احضار) الولي معها » (١٢٣) .

ب - أما استدلالهم بحديث : « لا تزوج المرأة المرأة ، ولا المرأة نفسها ، والزانية هي التي تزوج نفسها » (١٢٤) وفي لفظ آخر للدارقطني : « كنا نقول : التي تزوج نفسها هي الزانية » (١٢٥) فان مما يتجه على الجمهور في استدلالهم بهذا الحديث ، أنه استدلال ضعيف ، يوهنه ، أن عبارة « أن الزانية هي التي تزوج نفسها » من كلام أبي هريرة الذي رواه ، وليست من كلام الرسول ﷺ ، وإنما زادها من عنده ، بغية اظهار شدة الاستقبح على مخالفة العرف الصحيح السائد ، وتنفيراً للمرأة نفسها ، أن تستبد بعقد زواجها ،

دون اذن وليها ، واستطلاع رأيه في أمر زواجها ، على ما هو المتعارف ، فضلاً عن أن استقلالها في ذلك ، واستبدادها به ، مما ينسبها الى الوقاحة عادة ، أو التجرد عن فطرة الحياء أو الخشع التي فطرت عليها المرأة ، فالعرف السائد هو مصدر هذا الاستقباح ، لا الشرع ، بدليل رواية الحديث بلفظ آخر عند الدارقطني : « كنا نقول : » فهو عرف قولي لا شرع سماوي ، ومخالفة العرف تستوجب الكراهة لا البطلان .

هذا ، وعلى فرض أن هذه العبارة مرفوعة الى الرسول ﷺ ، فأنما تسدل على « استقباح » أن تستبد المرأة بمباشرة عقد زواجها بنفسها ، وهو أدب من الآداب الإسلامية ، بل قد وردت آثار كثيرة من الصحابة بهذا المعنى ، فكان مستحباً لا واجباً .

— وايضاً ، مما يدل على عدم اتساق معنى هذا الحديث ، أن التي تبشر عقد زواجها بنفسها ، لا تعد زانية بالاجماع ! بل العقد يندو فاسداً ، لا باطلاً ، وفساد العقد يستوجب التفريق ، قبل الحمل أو الولادة ، كما هو معروف ، ولا اثر له كالباطل ، وإما بعد الدخول ، فيستوجب المهر والعدة (١٢٤) .

وخلاصة ما يفيد هذا الحديث ، هو استقباح أن تخرج المرأة على العرف الصحيح ، وتنفرد بها من أن تغشى مجالس الرجال ، حياء ، وخشعاً ، مما تقتضيه فطرة انوثتها ، وكراهة أن تستبد بعقد زواجها ، دون اذن وليها ، وليس فيها ما يدل على بطلان نكاحها فيما لو باشرته بنفسها ، وبأذن وليها ، أو رضيت به وبأشهر وليها ، لحصول تراضيها ، فيصح .

مناقشة أدلة الجمهور من المعقول :

— أما أدلة الجمهور من المعقول ، فيتجه عليهم فيها ، أن عقد الزواج قد شرعه الاسلام سبيلاً الى تحقيق المصالح الاجتماعية والانسانية ، فضلاً عن أن فيه تلبية لنداء الفطرة ، وهو أمثل طريق لبقاء النوع ، بما يتفق وكرامة الانسان ، إذ به تحفظ الانساب ، حتى لا ينقطع تمهد الآباء بالأبناء ، والأسرة الكريمة هي التي يترعرع فيها القادة ، والزعماء ، والمفكرون ، والساسة ، والمصلحون ، فليس شيء من الضرر بالذي يلحق أحداً من الزوجين ، وإنما فيه التزامات ، وشروط ، ومن شأنها أن تؤمن الوصول الى تحقيق أغراضه ، والحكمة من تشريعه ، ومن ذلك رضا المرأة ، ورضا وليها ، باعتبار أن عقد الزواج ، ليس مجرد عقد بين فردين ، بل الأسرة التي تنشأ عنه ممتدة ، لا قاصرة ، لأنه يدخل في أسرة الزوجة رجل غريب عنها ، هو صهر لها ، فلا بد أن يكون للولي رأي فيه ، حتى يتم الانسجام والتآلف بين أفراد الأسرة جميعاً ، وتظفر الأسرة الجديدة الناشئة بالنجاح في استمرارها ، وقطف جني ثمراتها ، وتلك مصلحة اجتماعية تقض في اعتبار الشارع موقع التقدير !

ثانياً : أدلة الاتجاه الثاني ، ومناقشتها :

قدمنا آنفاً ، أن الحنفية بوجه عام ، قد أثبتوا للمرأة البالغة العاقلة ، « الحق » في أن تتولى عقد زواجها بنفسها أصالة ، وأن تتولى أيضاً عقد زواج غيرها ، وكالة ، بموجب أهليتها الكاملة .

غير أنه يشترط - إذا كان لها ولي عاصب على قيد الحياة - أن يكون الزوج كفوفاً ، وأن يكون مهرها مهر المثل ، لأن «كفاءة» الزوج ، من حق الولي ، وحق المرأة على السواء ، حتى إذا نزلت هي عن حقها ، بقي حق الولي ، وذلك ، تفادياً لدخول رجل في الأسرة ليس كفوفاً لها .

وعلى هذا ، فإذا عقدت نكاحها بنفسها ، مستبدة به ، فالمعقد صحيح ، ونافذ ، ولكنه غير لازم ، إذ للولي أن يعترض على هذا الزواج ، وأن يطلب من القضاء فسخه ، لعدم توفر كفاءة الزوج ، شريطة ألا تكون الزوجة قد حملت ، أو وضعت حملها ، فيسقط حقه عندئذ ، حفاظاً على حق الولد ، وهو أقوى من حق الولي في الكفاءة ، غير أنه يستحب للمرأة أن تأخذ رأي وليها ابتداءً فيمن اختارته لها زوجاً .

- أما إذا لم يكن لها ولي ، وزوجت نفسها على استقلال ، متفردة به ، فالمعقد صحيح ، نافذ ، ولازم ، ولو كان الزوج غير كفء ، لأنها نزلت عن حقها في الكفاءة باختيارها ، ومن ملك حقاً ، جاز له أن ينزل عنه برضاه ، والفرص أن ليس لها من ولي يطالب بحقه في هذه الكفاءة ، فيسقط .

هذا ، والضرر الذي كان متوقفاً أن يلحق الولي ، لا يتصور - في هذه الحال - وقوعه ، لموته ، أو عدم وجوده !

على أن الفتوى والعمل في المذهب الحنفي برواية الحسن عن أبي حنيفة ، ومفادها : أن المرأة البالغة العاقلة ، إذا زوجت نفسها ، وكان لها ولي لم يأذن به ، أن «المعقد فاسد» يستوجب الفسخ ، وليس «موقوفاً» على إذن الولي ، بل لو أذن به الولي بعد أن أبرمته المرأة بنفسها ، لا ينقلب صحيحاً ، لأن المعقد الفاسد ، لا تلحقه الإجازة ، بل يجب فسخه ، بمقتضى النظام الشرعي العام (١٢٦) ، ليحول دون استبداد المرأة بمعقد الزواج .

هذه هي رواية الحسن عن أبي حنيفة ، والمعمول بها ، والتي عليها الفتوى . غير أننا أشرنا ، إلى أن الإمام محمد ، ذهب إلى أن هذا المعقد «موقوف» لا فاسد ، حتى إذا أذن الولي ، وأجاز ولو إجازة لاحقة بعد إبرام المرأة للمعقد ، كان صحيحاً نافذاً ولازماً ، فالولاية في عقد الزواج في اجتهاده «ولايمة شركة» لا بد فيه من رضى المرأة ، ورضى الولي ، معاً ، فلا يستقل أحدهما بإبرام المعقد ، دون إذن الآخر ، حتى إذا تراضيا على الزواج ، فليتولوا إنشاء المعقد حينئذ من يشولاه (١٢٧) .

وعلى هذا ، فإن للمرأة حقها في إبرام عقد زواجها ، ورضاها به ، غير أن هذا الحق ، مشروط بشروط ، حفاظاً على حق الأولياء ، وضماناً لاستقامة أمر الأسرة ، واستمرارها ، فالجانب الاجتماعي - كما ترى - مراعى في هذا المعقد الخطير الشأن .

ونورد فيما يلي أدلتهم ، ومناقشة هذه الأدلة أصولياً ، بحثاً عن الحقيقة ، وتجليه لها . استدلل الحنفية على مذهبهم ، بالكتاب والسنة ، والمعمول .

أ - أدلة الحنفية من الكتاب :

أ - أما القرآن الكريم ، فقد استدلوا بقوله تعالى : « فان طلقها ، فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجاً غيره » (١٢٨) هذا في المطلقة ثلاثاً اذا أرادت العودة الى زوجها الأول .

ووجه الاستدلال ، أن القرآن الكريم ، قد أسند النكاح الى المرأة « فلا تحل له من بعد ، حتى تنكح زوجاً غيره » (١٢٩) والأصل في الاستناد ، أن يكون الى الفاعل الحقيقي ، وهو هنا المرأة المسند اليها ، فدل هذا على أن للمرأة الحق أن تتولى عقد النكاح ، وأن ذلك جائز ، لأنه جُمِلَ غاية للحرمة ، ورافعاً لها ، ولو لم يكن ذلك جائزاً ، لما كان له هذا الأثر في إنهاء الحرمة ورفعها .

ب - وبقوله تعالى : « فلا جناح عليهما ، أن يتراجعا » (١٣٠) .

ووجه الاستدلال ، أن « التراجع » هنا بمعنى « التناكح » وقد أضافه اليهما ، والأصل في الإضافة أن تكون الى الفاعل الحقيقي - كما ذكرنا - وهو هنا الزوج وزوجته ، فدل ذلك على أن النكاح يجوز أن تتولى انشاءه وعقده ، المرأة ، كالرجل ، سواء بسواء ، لأن الآية الكريمة - كما ذكرنا - قد أضافته اليهما ، فيجوز أن يقوموا بإبرامه ، بل أسند القرآن الكريم فعل النكاح اليهن على الخصوص ، من مثل :

- قوله تعالى : « فإذا بلغن أجلهن ، فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف » (١٢٨) .

- وقوله تعالى : « فلا تفضيولن أن ينكحن أزواجهن » (١٣١) .

هذه الآيات الكريمة - كما ترى - قد أسندت النكاح الى المرأة نفسها ، دون وليها ، بل إن آية (المضل) - وهو المنع من تزويج المرأة - قد نهت الأولياء عن أن يمنعوا المولى عليهن من أن يتزوجن بمن يخترنه من الرجال ، ويتراضون فيما بينهم .

على أن آية «المضل» تحتل أن لا يكون للأولياء سلطة أو ولاية أصلاً على النساء في أمر زواجهن ، مناهضة لما كان عليه الأمر في الجاهلية ، من استبداد الأولياء ، وتحكمهم في شأن النساء اللاتي كن يخضعن لولايتهم (١٣٢) ، كما أسلفنا .

مناقشة أدلة الحنفية من القرآن الكريم :

يُردّ على الحنفية في استدلالهم بالآيات الكريمة التي يفيد ظاهرها اسناد النكاح الى النساء ، أن آيات أخرى ، قد أسندت النكاح أيضاً الى الأولياء ، ولا دليل يرجح إحداهما على الأخرى . هذا ، وإن المقصد الشرعي من الآية الكريمة ينبغي أن يُحكّم في تفسيرها ، ففي قوله تعالى : « فلا جناح عليهما أن يتراجعا » المقصد الشرعي ، هو إنهاء الحرمة التي ثبتت بالطلاق الثلاث ، وليس المقصد منها ، اسناد النكاح اليهما ، إذ لم تنج الآية الى هذا المعنى ، ولم تُسَقْ له عبارتها .

وعلى هذا ، فارادة الشارع من منطوق الآية ، أنها اذا تزوجت زوجاً غيره بعد الطلاق

الثالث ، - وطلقها زوجها الثاني ، وانقضت عدتها منه - فلا تشريب عليهما أن يتزوجا من جديد ، بمقد جديد ، وهذا لا يفيد بعبارة النص ، أن للمرأة حقاً في أن تتولى صيغة عقد النكاح بنفسها ، لأن هذا موضوع آخر ، له أدلته من الكتاب والسنة ، وردت فيه على الخصوص . وأيضاً ، يحتمل أن يراد بقوله تعالى « أن يتراجعا » أي الطرفان ، طرف الزوج الأول ، وطرف المرأة ، وهو وليها بعد اذنها في ذلك .

- أما استدلال الحنفية ، بقوله تعالى : « فلا جناح عليكم ، فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف (١٣٤) » فلا يفيد أن للمرأة أن تستبد بمقد زواجها ، من غير ولي ، لأن كلمة « المعروف » تشير إلى أن المرأة يجب أن تستأذن وليها ، لأن هذا هو الأمر بالمعروف ، فتتلاقى إرادتهما في المقد .

هذا ، وقوله تعالى : « فلا جناح عليكم فيما فعلن في أنفسهن بالمعروف » أي لا تشريب عليهن في اختيارهن للأزواج الذين يرضينهم ، تفادياً لتحكم الأولياء في أمر زواجهن ، واكرامهن على تزويجهن بمن لا يرضينته ، وليس في هذا ما يدل على عدم استبداد الولي في اختيار الزوج ، أو في عقد الزواج .

فتلخص ، أن ليس ثمة من نص قاطع من القرآن الكريم ، يفيد ثبوت حق المرأة في مباشرة عقد زواجها ، على استقلال ، استبداداً به ، من دون إذن وليها ، ولا للولي حق إبرام عقد زواج موليته ، على استقلال ، واستبداد به ، من دون اذنها ، وإنما الحق بينهما مشترك ، ولا بد لصحة العقد من التراضي بينهما .

ب - أدلة الحنفية من السنة ، ومناقشتها :

أ - استدلال الحنفية من السنة ، بما رواه الجماعة ، إلا البخاري ، بقوله ﷺ : « أئيب أحق بنفسها من وليها ، والبكر تستأذن ، وإذنها صامتها » (١٣٥) .

- وفي رواية : « الأيّم أحق بنفسها من وليها » (١٣٦) .

- وفي رواية ثالثة : « ليس للولي مع الشيب أمر ، واليتيمة تستأمر ، وأمرها إقرارها » (١٣٧) .

ب - واستدلوا أيضاً ، بقوله ﷺ : « لا تنكح الأيّم ، حتى تستأمر ، ولا البكر حتى تستأذن ، قالوا يا رسول الله ! وكيف اذنها ، قال أن تسكت » (١٣٨) .

ج - وبما روي عن عائشة قالت : قلت يا رسول الله ، تستأمر النساء في أبضاعهن ؟ قال : نعم ! قلت ان البكر تستأمر ، فتستعي ، فتسكت ، قال : سكاتها إذنها » (١٣٩) .

د - واستدلوا بما روي عن ابن عباس : « أن جارية بكراً ، أتت لرسول الله ﷺ فذكرت أن أباهما زوجها ، وهي كارهة ، فغبرها النبي ﷺ » (١٤٠) .

وفي رواية ابن ماجه أنه « جاءت فتاة إلى النبي ﷺ فقالت : ان أبي زوجني ابن أخيه ، ليرفع بي خسيسته ، قال : فجعل الأمر إليها ، فقالت : أجزت ما صنع أبي ، ولكن أردت أن أعلم النساء ، أن ليس للأباء من الأمر شيء » (١٤١) .

هذه جملة ما عثرنا عليه من الأدلة من وجوب استئذان البكر ، عند الحنفية . هذا ، ووجه استدلالهم بحديث « الأيّم أحق بنفسها من وليها » أنه جعل للولي حقاً ، ولكن الأيّم أحق منه ، ولما كان حق الولي مقصوراً على مباشرة عقد النكاح ، كانت الأيّم - من لا زوج لها ، بكرة كانت أم ثيباً - أحق منه في ذلك .

ويتجه على الحنفية في هذا الاستدلال ، أن المراد بالأيّم في الحديث ، هي الثيب ، بدليل مقارنتها بالبكر ، في الشطر الثاني من الحديث ، ويكون معناه ، أن الثيب لا يمنع من الزواج بمن اختارته ، زوجاً ، وليس للولي ولاية إجبار عليها ، إذا رفضت ، وليس هذا مما نحن فيه ، لأن البحث في موضوع المرأة ، هل لها أن تستبد بمقد زواجها ، من دون إذن الولي ؟

وبإمعان النظر في منطوق الحديث ، يتبين أنه يميز بين الثيب والبكر ، في الوسيلة التي تمبر كل منهما ، من رضاها ، فلا بد من التصريح بالنسبة إلى الثيب ، ويكتفى بالسكوت أو الصمت ، بالنسبة إلى البكر ، لخفّرها وحياتها ، وهذا شيء ورام استبداد المرأة البالغة العاقلة ، بإنشاء عقد زواجها ، كما ترى .

نعم ، يفيد أنه لا بد من أخذ رضا كل منهما ، وهذا ما نقول به ، ولا ننكره . وأما استدلالهم بحديث : « ليس للولي مع الثيب أمر » لا يعني أنه ليس له شأن في التزويج ، بل ليس له إجبار موليته على الزواج بمن لا ترضاه ، فلا إجبار شيء ، ورضاه شيء آخر .

وأما حديث ابن عباس ، في روايته ، فليس من معناه ، ولا من مقتضاه ، أن المرأة تستبد بمقد زواجها ، دون إذن وليها ، بل جل ما يدل عليه ، أن ليس للولي إكراه موليته على الزواج بمن تكره ، إذ لا بد من أخذ رأيها فيه ، لأنها ستمش مع طوال عمرها ، وهذا لا يتصل بموضوعنا الذي هو استبداد المرأة بمقد زواجها .

هذا ، وقصارى معنى الاستئذان والاستئذان فيما استدل به الحنفية ، لا يخرج عن نطاق وجوب رضا المرأة في الزواج لا أن تستقل به .

هـ - استدلال الحنفية بالمعقول ، ومناقشته على أنها إذا تقوم بإنشاء عقد زواجها ، فإنما تتصرف في خالص حقها ، وهو ما تقتضيه قواعد الأهلية الكاملة الثابتة للمرأة شرعاً ، كما تتصرف في أموالها ، على استقلال ، ولا يعترض عليها أحد ، لأنه خالص حقها ، قياساً ، وليست « الأنوثة » - في الشرع - عاملاً مؤثراً في نقص الأهلية ، حتى يكون للولي ، ولاية الإجبار ، والاستبداد ، عليها .

نعم ! إذا أساءت التصرف فيما منحت من حق الولاية على نفسها ، فاختارت زوجاً غير كفء ، وأنشأت عقد زواجها به ، من دون إذن الولي ، ولا مباشرته للمقد ، كان له حق الاعتراض على هذا الزواج ، دفعاً للمضرة عن الأسرة ، فيطالب بحق الفسخ ، قبل الحمل ، وقبل الولادة ، كما ذكرنا ، رعاية لحق الطفل .

ويتجه على العنفة في هذا الوجه من الاستدلال ، أنه مع التسليم بكمال الأهلية ، لكن المرأة غالباً ، بحكم وضعها الشرعي ، قليلة الاختلاط بالرجال ، فتعوزها الخبرة ، فكان لا بد من أخذ إذن الولي ، واستطلاع رايه ، جبراً لهذا النقص ، وهذا ليس مرده نقص الأهلية .

ثم هي - الى ذلك - مشبوبة بالعاطفة ، بحكم غريزة الأمومة فيها ، ولذا كانت سريعة الاغترار ، فكان لا بد من أخذ رضا الأولياء بالمقد ، تجنباً من الوقوع في التفرير ، استغلالاً لعاطفتها ، ولا سيما أن نفوس النساء طوامح الى الرجال ، فتأميناً لمصلحتها ، وإقامة لبنيان الأسرة على أسس مكيئة ، كان لا بد من استئذان الولي ، حتى يكون أذنه ، شرطاً لصحة عقد الزواج ، ولا بد من أذنها أيضاً ، لينم عن رضاها بالزوج الذي ستميش معه ، طوال عمرها ، وبذلك نوفق بين الأدلة التي احتج بها كل فريق .

والله ولي التوفيق .

★ ★ ★

□ العواشي :

١ - الخطبة - بكر الغام - لغة ، طلب يد امرأة معينة تحله شرعاً ، للتزوج بها ، وقد يوجه الطلب اليها ، مباشرة ، او الى ذويها ، والعادة جرت أن تخطب المرأة من أوليائها - هذا ، والمعنى الشرعي لا يختلف عن المعنى اللغوي ، كما سيأتي - الصباح المنير - لسان العرب : ج ٣ ص ٤٦٠ .

٢ - من مقدمات عقد الزواج عادة - قراءة الفاتحة بعد الاتفاق المبدئي على الخطبة ، أو دفع المهر ، أو بعض منه ، أو تقديم الهدايا وقبولها في المناسبات والأعياد ، تأكيداً للخطبة ، ولرغبة في الزواج ، وكل هذا قبل إبرام عقد الزواج النهائي ، على أن « الفاتحة » إنما تقرأ عادة بعد اتفاق الخاطبين وأوليائهما ، وأتماماً للخطبة ، وتأكيداً لها ، وعزماً على إبرام عقد الزواج ، فكانت من المقدمات والمؤكدات ، لكنها لا تعني إنشاء العقد ، كسائر المقدمات كما ذكرنا .

٣ - ولهذا ، أطلق القرآن الكريم على عقد الزواج ، وصف الميثاق الغليظ ، إشارة الى المعاني التي لعمري .

٤ - اعني أحكام الخطبة وآدابها ، جاء ذلك صريحاً في سياق الآية الكريمة التي تستفكر على من طلق زوجته أن يأخذ مما آتاه من مهرها شيئاً بقوله تعالى : « وأن أردتم استبدال زوج مكان زوج ، وآتيتم أحداهن فنظاراً فلا تأخذوا منه شيئاً ، تأخذونه بهتانا ، وإنما مبينا ، وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم الى بعض ، وأخذن منكم ميثاقاً غليظاً » سورة النساء آية ٢١ - ٢٢ .

٥ - رواه أحمد والحاكم والبيهقي .

٦ - رواه أبو داود والحاكم .

٧ - على نحو قوله تعالى : « إذا قمتم الى الصلاة » أي إذا غزمتهم على إقامتها ، أو أردتم القيام اليها ، وهذا معنى تقتضيه استقامة منطلق الكلام ، فكان واجب الإضافة والتقدير ، وهو ما يطلق عليه في علم الأصول « مقتضى » - راجع بحث الدلالات - في كتاب التوضيح مع حاشية القلويج - الامام صدر الشريعة - وراجع كتابنا : « المفاهيم الأصولية » في الاجتهاد بالرأي « بحث المقتضى » .

٨ - رواه ابن ماجه والحاكم والبيهقي .

٩ - والمراد - كما تقدم - إذا عزم على أن يخطب ، أي قبل التقدم للخطبة - بدليل قوله ﷺ إذا كان إنما ينظر اليها لخطبة ، أي بقصد أن يخطبها ، وإن كانت لا تعلم .

١٠ - رواه أبو داود .



- ١١- يقصد بالركون الموافقة الصريحة من الفتاة وذويها ، ولا يكتفى - لتحقيقه - أن يكون بالتعريض .
 ١٢- فتح القدير : ج ٢ ص ٣٤٣ - للكمال ابن الهمام - نيل الاوطار ، ج ١ ص ١٠٥ للشوكاني .
 ١٣- ملاك الامر ، بكسر الميم ، أي قوام الشيء ، وما يتحقق به كيانه .
 ١٤- لا تزوجوا ، أصلها لا تتزوجوا ، حدثت تاء المضارعة الأولى .
 ١٥- جماع - بكسر الجيم وفتح الميم - أي جمع الفضائل - ويقال الخمر جماع الانثى - مختار الصحاح - المصباح المنير .
 ١٦- أي أربع خصال .

- ١٧- تربت يداه أي لصقتا بالتراب ، إشارة إلى خسرانك أن لم تظهر بذات الدين ، وأثرت عليها ذات الجمال والمال والعصب - المرجع السابق . وفي رواية : « ذات حسن وجمال ونسب ومنصب ومال » - فتح القدير : ج ٢ ص ٣٤٣ .
 ١٨- وفي رواية الطبراني : « خير النساء من تسرك إذا أبصرت ، وتطيعك إذا أمرت ، وتحفظ غيبتك في نفسها ومالك » - ورواه مسلم والنسائي عن عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ « الدنيا متاع ، وخير متاعها المرأة الصالحة » - ورواه أبو داود عن ابن عباس بلفظ « ألا أخبركم بغير ما يكنز المرء ، المرأة الصالحة » ، إذا نظر إليها سرته ، وإذا غاب عنها حلفت ، وإذا أمرها أطاعته » وراجع نيل الاوطار : ج ١ ص ١٠٤ - ١٠٨ للامام الشوكاني .
 ١٩- وقد جاء في الأحاديث ما ينذر بسوء المصير ، وينقيض ما طمّح إليه المرء من نيل ثمار الثراء والجاه والجمال في المرأة ، مع علمه بفساد خلقها ، من مثل قوله ﷺ « من تزوج امرأة لم يزده الله إلا ذلاً ، ومن تزوجها مالها ، أم يزده إلا فقراً ، ومن تزوجها أحسبها لم يزده الله إلا دناءة » .

- ٢٠- روى أبو داود .
 ٢١- السرخسي : المبسوط : ج ٤ ص ١٩٤ .
 ٢٢- المرأة اللودود هي التي تتودد إلى زوجها ، وتستجيب ، وتسعى جهداً لارضائه ، وتلبية رغائبه ، ويعرف ذلك من معاشرتها أنها لزوجها .
 ٢٣- روى الطبراني والعالم .
 ٢٤- جاء في العديد : « عليكم بالإبكار ، فإنهن أعذب أفواه ، وأنتق أزهاراً ، وأقل خبا ، وأرضى باليسير » . روى ابن ماجه والبيهقي ، والطبراني .
 وعذوبة الأفواه فضلاً عن معناها الحسي ، تحتل ما نتحلى به البكر بفضل ما فطرت عليه من حياء وخفي ، من عفة اللسان - وعذوبة المنطق ، لصفاء نفسها ، وسداستها عادة ، وأما أنها أنتق رحماً ، أي أكثر قوة على الانجاب لحداثة سننها ، وأما أنها لا تعرف الغيب والخداع ، والمكر ، فذلك لسداستها ، وعدم سبق تجربة مرت بها ، ورضاها باليسير ، لحيائها ، فلا تعمل زوجها فوق طاقتها .

- ٢٥- الخطبة لفة - بكسر الخاء - من خطب المرأة إلى القوم ، إذا طلب أن يتزوج منهم - ويقال اختطبتها أيضاً ، والاسم الخطبة - المصباح المنير ومختار الصحاح - وانظر في هذا المعنى أيضاً : لسان العرب - ج ٣ ص ٤٩٠ - ويقال للرجل طالب الزواج ، خاطب وخطب ، بكسر الخاء - وللمرأة خطبة - ومفاد هذا ، أن الخطبة لفة « طلب التزوج بامرأة معينة ، وهذا عين المعنى الشرعي » .
 ٢٦- إشارة إلى أنها لم تكن تحل له شرعاً عند الخطبة ، بأن كانت مقتدة من طلاق رجعي ، مثلاً ، فلا تجوز خطبتها أصلاً ، لأن العلاقة الزوجية بينها وبين مطلقها لم تنقطع .

- ٢٧- يقال وكنت إليه ، إذا وافقت على خطبته صراحة ، ودون تردد .
 ٢٨- راجع صحيح البخاري - كتاب النكاح - باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح .
 ٢٩- يعني أن تدوم المحبة والوفاء بينكما - من الأدم ، وهو الالفة والوفاء - يقال : آدم الله بينهما : إذا أصلح والف - مختار الصحاح - والمصباح المنير - ورواه النسائي والترمذي عن المغيرة بن شعبه - وراجع نيل الاوطار ج ٦ ص ١٠٩ وما يليها .

- ٣٠- وهذا قدر متفق عليه ، بتقريره في سائر مصادر الفقه المعتمدة ، وفي مختلف المذاهب الجماعية ، وأما ما ورد عن الامام مالك في أحد أقواله أن الوعد منزوم ، فذلك في غير الخطبة - الزواج وأثاره - ص ٣٢ - الشيخ أبو زهرة .

٣١- هذا ، ولا ينبغي أن يكون الغنى والثراء من مقتضيات العدل ، إذ لا يصلح مسوغا له معقولا في نظر أهل الفضل والمروءة ، فلا يرفض الرجل الغلوق الصالح المتوسط الحال ، بعد الموافقة الصريحة عليه ، والركون إليه ، من أجل تقدم آخر واسع الثراء ، كيلا تصبح المرأة أشبه بسلعة يؤول رسوها على من يزيد .

٣٢- هذا ، وظاهرة تدخل الأولياء والأقارب في شأن زواج فتياتهم وفتياتهم لأغراض خاصة ترجع إلى ذاتهم لا إلى مصلحة الخليطين ، لا تزال سائدة في كثير من الطائفتين ومجتمعاتنا ، جهلا وإثنية ، ومجاهدة هذه الظاهرة لتعاليم الإسلام ، ونظامه المحكم في الزواج بينة ، فضلا عما توثقه من فشل مثل هذه الزوجية في كثير من مواقعها .

٣٣- راجع الخلاف في هذا الموضوع : الغنى - ج ٧ ص ٤٥٣ لابن قدامة .

٣٤- البدائع : ج ٥ ص ١٢٢ للكاظمي - نهاية المحتاج : ج ١ ص ١٨٣ .

٣٥- المعلى : ج ١٠ - ص ٣٠ - ٣١ .

٣٦- المختصر النافع : ص ١٧٢ .

٣٧- رواء أبو داود والحاكم عن جابر بن عبد الله - وراجع نيل الأوطار : ج ٦ ص ١٠٩ وما يليها - وراجع الغنى : ج ٦ ص ٥٥٢ لابن قدامة - وراجع السنن الكبرى ج ٧ ص ٩١ للبيهقي .

٣٨- كشف القناع : ج ٥ ص ٦ - وانظر أيضا نهاية المحتاج ج ٥ ص ١٥١ - فقد جاء فيه - ونبد نظرها إليه ، للخطبة - كهو إليها « أي كنظره هو إليها ، تسوية بينهما في حق النظر ، لوحدة الفرض ، وعين الحكمة » .

٣٩- قال ﷺ « لا يغفلون رجل بامرأة إلا مع محرم » سبل السلام : ج ٣ ص ٣٢٨ - وفي رواية « لا يغفلون أحداكم بامرأة ، فإن الشيطان ثالثهما » السنن الكبرى : ج ٧ ص ٩١ للبيهقي .

٤٠- هذه المسألة لم يبحثها الفقهاء القدامى ، لأنها لم تقع في عصرهم ، وإنما هي أمر مستحدث ، كثيرا ما يقع في أيامنا هذه ، ولم يرد فيه نص ، ولا نظير يقاس عليه ، فكان يحل للاجتهاد بأراي من قبل الفقهاء المعاصرين - الأحوال الشخصية - ص ٣٢ وما يليها للشيخ أبو زهرة - الأحوال الشخصية ص ٥٤ للدكتور محمد يوسف موسى - الوسيط - نظرية الالتزام - مصادر الالتزام - فقرة ٥٥٠ ص ٨٢٧ وما يليها للدكتور السنهوري - وغيرهم .

٤١- المادة ٢٠ من مجلة الأحكام العدلية .

٤٢- الموافقات - ج ٢ - ص ٢٨٥ - للإمام الشاطبي .

٤٣- الحق ومدى سلطان الدولة في تقييد ص ٢٤ لكاتب البحث - طبع مؤسسة الرسالة - بيروت - طبعة ثانية - ١٩٧٧ .

٤٤- جامع العلوم والحكم - ص ٢٩٧ - لابن رجب الحنبلي .

٤٥- هذا ، ولا يقال أن العدل من الخطية دون مسوغ ، ضرب من الأخلاق في الوعد ، وهو منافي للأخلاق والفضائل ، ومنموم عند أهل المروءات ، فكان حكما خلقيا أدبيا ، لا قضائيا ملزما ، فلا وجه بالتالي للحكم بالتعويض عن الضرر الناجم عنه ، لا يقال هذا لأمرين :

أولا : أن الأخلاق في الوعد دون مسوغ ، وإن كان في الأصل أمرا خلقيا ، وهو منهي عنه ديانة ، لأن الأحكام الخلقية موكولة إلى الضمير والوازع الديني أمر تنفيذها ، لا إلى القضاء ، لتمييزها من أحكام التشريع الملزم - غير أنه - وإن صح هذا التمييز - فإن الفارق بينهما - في نظر الفقه الإسلامي - ينهار إذا ما تعدى أثر الفعل إلى الواقع الاجتماعي فمس الفقير حقا ، وإصابه بالضرر ، إذ لا بد حينئذ من مواجهة هذا الإخلال بحق الفقير ، لأن من المقرر فقها ، أن « حق الفقير معافى عليه شرعا » وذلك بتحويل هذا الحكم الخلفي إلى قضائي ملزم ، إزالة للضرر عينا إن أمكن ، أو معنى بالتعويض ، جبرا للضرر بقدر الامكان ، إذا كان لا مسوغ له ، ودون وجه حق .

ثانيا : أن الحكم الخلفي أو الدياني يظل متروكا لحرية المكلف وواضعه الديني ، اتعقيقه والالتزام به ، ما دام هذا الوازع لويا كافيا في الردع والمنع عن الأذى والضرر ، حتى إذا خف أو ضعف ، وجب أن يقوم مقامه - مؤيدا له - وازع السلطة والقضاء ، ولا يترك لحرية المكلف الذي ثبتت إساءته لآمانة التكليف ، والألم الظلم والضرر والقوضى ، مما لا يستقيم به الحياة ، وهذا لا يرضى به أقل ، فضلا عن المشرع الحكيم .

هذا ، ولا تجد حكما تشريعيًا في الفقه الإسلامي ، الا يستند أساسا إلى قاعدة خلقية ، مما يؤذن بمشروعية هذا التحويل ، وإذا كان الفقه الإسلامي ضيقا بالقواعد الخلقية ، لمكان العقيدة فيه ، أمكنك أن تتصور هذه الشروة التشريعية الهائلة التي تنجم عن تلك القواعد الخلقية ، فيما إذا تحولت إلى تشريع ملزم .

- ٤٦- عملا بالقاعدة المستقرة في الفقه الاسلامي «الضرر يزال» أي تجب ازالته عينا اذا امكن ، او بدلا ان تعذر الاداء العيني .
 ٤٧- عملا بقاعدة « اذا تعذر الاصل يصار الى البدل » .
 ٤٨- وهذه القاعدة وان كانت تقوم بدور وقائي ، وهو دفع الضرر قبل وقوعه ، غير انها لا تصلح لان تطبق على ازالة الضرر معني اذا تعذر عينا ، لانه هو الممكن .
 ٤٩- انظر المادة ٦/ من القانون المدني السوري والمادة ٥/ من القانون المدني المصري .

٥٠- المتعسف امر عارض على ممارسة الحق ، ويكون التعسف اما من حيث « الباعث » غير المشروع ، كالتقصيد السيء ، ونية الاضرار ، وهذا هو « المعيار » الشفقي ، واما من حيث « النتيجة » اللازمة المترتبة على استعمال الحق ، وهذا هو « المعيار الموضوعي » حيث ينظر الى واقعة الضرر حد ذاتها ، بقطع النظر الى البوادر والعوامل النفسية ، فالحقوق لم تشرع اصلا لهذه النتائج من الضرر الراجع الواقع في المجتمع ، واما ما كان فالتعسف من فعل المكلف ، لا من فعل الشارع ، بداهة ، لكن الشارع يواجه هذا العارض الطارئ من فعل المكلف الملايس لاستعمال الحق ، بقواعد هادئة عامة لتدبر آثار التعسف قبل الوقوع ، للقاعدة التي مؤداها : « يدفع الضرر بقدر الامكان » وهذا هو الدور الوقائي لنظرية التعسف ، او لازالة الضرر ورفعها ، بعد الوقوع لقاعدة ، الضرر يزال « ولقوله **يُرْكَبُ** : « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » وهذا ما يقتضيه العدل ، لان الحاق الضرر بالغير دون وجه حق ، محرم وممنوع في الفقه الاسلامي ، ايا كان منشؤه ، سواء كان عن طريق مباشر كالاعتداء ، او غير مباشر ، عن طريق استعمال اباحة او حق ، لان العبرة بالنتيجة ، لانه ظلم ، والظلم يجب دفعه او رفعه ، عدلا ، ودرا للتعسف .

هذا ، وليس من شان الشارع العادل الحكيم ، ان يترك الظروف الطارئة ، والعوارض الناشئة بسبب من المكلف اذا احدثت ضررا بالفعل ، ان يتركها دون حكم ، فكل حادث يطرا ، له في الشرع حكم يتناوله ، والا كان الظلم والفساد والضرر ، وهذا لا يتصور في تشريع الله ورسوله .

اما اذا كان التصرف في الحق على الوجه الذي يحقق غايته ، دون انحراف او تعسف ، فمن غير المتصور ان يفضي الى اضرار باحد . وهذا معنى القاعدة التي احتج بها من لم يقل بالتمويض ومفادها : « ان الجواز الشرعي ، ينافي الضمان » ولكنهم استدلوا بها في غير هذا الموضوع ، وهذا تجاهل منهم لموضوعها ، اذ يعارض هذه القاعدة في حكمها نظرية التعسف حيث تحكم بالتمويض ، فكان التوفيق بينهما ، ان نظرية التعسف تحكم العوارض الطارئة على ممارسة الحق ، بفعل من المكلف ، وتسببه في احداث الاضرار بالغير ، واما قاعدة « الجواز الشرعي ينافي الضمان » فمجال تطبيقها في غير مجال التعسف ، جمعا بين الدليلين ، وعملا بحقائق التشريع دون افعال لاي منهما ، كيلا يغفل ميزان العدالة .
 راجع الموافقات : ج ٤ - ص ٨٩ وما يليها .

- ٥١- بداية المجتهد - ج ٢ ص ٨ .
 ٥٢- نيل الاوطار - ج ٦ ص ١٣٦ للشوكاني - المعنى ج ١١ ص ٣٠ .
 ٥٣- بداية المجتهد - ج ٢ ص ٨ لابن رشد - ط فائقة - مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٧٩ هـ - ١٩٦٠ م .
 ٥٤- المرجع السابق . وراجع ايضا الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي - ج ٢ ص ٢٢٥ - وراجع في مذهب الظاهرية المحلي - ج ٩ ص ٤٥٥ . وراجع في مذهب الامام احمد - المغني - ج ٦ ص ٤٤٦ .
 ٥٥- المغني - ج ٦ ص ٤٤٦ - البحر الزخار - ج ٣ ص ٢٣ - على ان مذهب الزيدية اشترط اذن الولي ، فيجوز ان تباشر المرأة عقد زواجها بنفسها ، ولكن بشرط اذن الولي - ج ٣ ص ٢٥ .

- ٥٦- نيل الاوطار - ج ٦ ص ١٣٦ - بدائع الصنائع ج ٣ ص ١٣٦ - المذهب ج ٢ ص ٣٥ - المغني ج ٦ ص ٤٤٨ .
 ٥٧- ما عدا وليها ، اذ توكل وليها بتزويجها ، جائز اجماعا ، اما تزويج غير وليها لها ، وكالة عنها ، فهو موضع نزاع ، مردد ، هل تملك هي ان تزوج نفسها من دون وليها او لا ؟ فمن ذهب الى ان ذلك من حقها ، اجاز لها توكل غيرها بتزويجها ، ومن ذهب الى ان ذلك ليس من حقها ، وعقدها باطل ، فكذلك توكلها ، لانها توكل غيرها في امر لا تملكه هي .

- ٥٨- البحر الرائق - ج ٣ ص ١١٧ .
 ٥٩- بداية المجتهد ج ٢ ص ٨ لابن رشد .
 * المضل هو المنع من التزويج دون مسوغ .

- ٦٠- تبين الحقائق - ج ٢ ص ١١٧ للزليبي - البدائع ج ٢ ص للكاساني .
- ٦١- المختصر النافع - ص ١٩٧ للعلي - كتاب العروة الوثقى للطهطاوي - ص ٢٨٣ ط - إيران - كتاب الغلاق - ج ٢ ص ٥٦ المطوسي .
- ٦٢- البحر الرائق - ج ٣ ص ١١٧ - المذهب ج ٢ ص ٣٥ .
- ٦٣- المرجع السابق .
- ٦٤- المعنى - ج ٩ ص ٤٥٥ .
- ٦٥- المعلى - ج ٩ ص ٤٥٥ لابن حزم ، فقد جاء فيه ، ما نصه : « وأما أبو داود فقال : « أما البكر ، فلا يزوجها ، إلا وليها ، وأما الثيب ، فتولي من شأدت من المسلمين ، وزوجها ، وليس لذولي في ذلك اعتراض » .
- ٦٦- النور - ٢٢ .
- ٦٧- البقرة ٢٢١ .
- ٦٨- البقرة - ٢٣٢ .
- ٦٩- الأيامي - جمع « أيم » بالياء المشددة المكسورة - وهي المرأة التي لا زوج لها ، يكرأ كانت أم ليليا .
- ٧٠- لباب النقول في أسباب النزول - ص ٤٦ للسيوطي - وراجع أيضا - مقارنة المذاهب - « بحث انعقاد النكاح بعبارة النساء » - للشيخ محمود شلتوت والشيخ محمد السائس .
- ٧١- نيل الأوطار - ج ٦ ص ١٢٩ .
- ٧٢- رواه الإمام أحمد ، وأصحاب السنن ، إلا النسائي ، وصححه ابن حبان ، والحاكم ، وقال صحت فيه الرواية عن أزواج النبي ﷺ عائشة وأم سلمة ، وزينب بنت جعش ، وسرد تمام ثلاثين صحابيا .
- ٧٣- رواه أحمد ، وأبو داود ، والترمذي ، وقال هو عندي حسن ، وابن ماجه ، والسيوطي ورمز له بعلامة الصحيح .
- ٧٤- سنن ابن ماجه - ج ٢ ص ٦٠٦ - نيل الأوطار ج ٦ ص ١١٨ - ١١٩ - المطبعة العثمانية المصرية - طبعة أولى - ١٣٥٧ هـ - القاهرة .
- ٧٥- رواه البيهقي والدار قطني .
- ٧٦- وهي قوله ﷺ : « ألا لا يزوج النساء إلا الأولياء » وهذا أقوى من قولك : « يزوج النساء الأولياء » .
- ٧٧- رواه الدار قطني .
- ٧٨- بدائع الصنائع - ج ٢ ص ٢٤٢ و ص ٢٤٨ للكاساني .
- ٧٩- أي أثره الثابت به .
- ٨٠- البدائع - ج ٢ ص ٢٤ للكاساني - المقصود بنقصان العقل ، غلبة عاطفتها المشبوبة على حكمة العقل ، وأحكامه ، ومنطقه ، وذلك واقع ، بل وفطري ، بحكم أنوثتها التي هي منبع مشاعر الأمومة المفضولة عليها ، فلا يعترض علينا بكمال عقلها ، لأن هذا لا ينكره أحد ، بدليل كمال التكليف ، ولكن كثيرا ما يكون عقلها مغلوبا على أمره ، بسنطان العاطفة الفطرية المهيمنة .
- ٨١- دفعا للضرر عنها ، فلا بد أن يملكه الأولياء ، أينقلب عقد منفعة .
- ٨٢- المغني - ج ٦ ص ٤٤٥ .
- ٨٣- دراسات في الفقه المقارن ، ص ١٤٧ للدكتور محمد عقلة .
- ٨٤- ومنهم عمر ، وعلي ، وابن عباس ، وابن مسعود ، وأبو هريرة ، وعائشة - وفي نيل الأوطار عن ابن المنذر أنه لا يعرف من أحد من الصحابة خلاف ذلك - ج ٦ ص ١١٨ ومايلها .
- ٨٥- الأيامي من لا زوج لها من النساء ، يكرأ كانت أم ليليا - وكذلك من لا زوجة له من الرجال - البدائع - ج ٢ ص ٢٤٨ للكاساني - أحكام الأسرة للشيخ مصطفى شلبي ص ٢٦٢ - ٢٦٣ - الهامش .

٨٦- المرجع السابق .

٨٧-

٨٨- أي ليقوموا بمهمة الانكاح حسبة الله تعالى .

٨٩- تكليفا - بداية المجتهد - ج ٢ ص ١٠ وما يليها لابن رشد .

٩٠- بداية المجتهد - ج ٢ ص ١٠ وما يليها لابن رشد .

٩١- وهذا يتسق وتوجيهات الرسول ﷺ في هذا الشأن ، حيث يقول : « إذا جاءكم ، من ترضون دينه ، وخلقه ، فزوجوه إلا تفعلوا ، تكن فتنة في الأرض ، وفساد كبير » .

٩٢- سورة النور ، الآية ٣٠ .

٩٣- راجع في هذا المعنى ، نظام الأسرة في الإسلام ص ٢٦١ - ٢٦٢ - الهامش - ط دار النهضة العلمية للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ .

٩٤- بداية المجتهد - ج ٢ ص ١٠ .

٩٥- بداية المجتهد - ج ٢ ص ١٠ .

٩٦- المرجع السابق .

٩٧- المرجع السابق .

٩٨- البقرة/ ٢٣٢ .

٩٩- بداية المجتهد - ج ٢ ص ١٠ .

١٠٠-

١٠١- البقرة - ٢٣٢ .

١٠٢- وهو وإيها الشرعي لأنه أخوها .

١٠٣- أسباب النزول - للسيوطي ص ٤٦ .

١٠٤- بداية المجتهد - ج ٢ ص ١٠ .

١٠٥- نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٨ للشوكاني - المطبعة العثمانية المصرية - صفر ١٣٥٧ هـ - الطبعة الأولى .

١٠٦- نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٨ للشوكاني .

١٠٧- الحديث مروى عن أبي موسى ، عن النبي ﷺ وأخرجه أيضا - كما جاء في نيل الأوطار - ابن حبان والحاكم ، وصححه ، وذكر له الحاكم طرقا ، قال : « وقد صححت الرواية فيه عن أزواج النبي ﷺ : عائشة ، وأم سلمة ، وزينب بنت جحش . وورد تمام ثلاثين ضعيفا ، وقد اختلف في وصله ، وإرساله » .

١٠٨- المرجع السابق - وراجع البدائع - ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ .

١٠٩- البدائع - ج ٢ ص ٢٤٩ - ٢٤٨ .

١١٠- بداية المجتهد - ج ٢ ص ٨ وما يليها .

١١١- المرجع السابق .

١١٢- راجع نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٨ للشوكاني - حيث أفراد بابا خاصا ، لعديث : « لا نكاح إلا بولي » وبسط القول فيه ، من حيث الأسناد والمضمون - طبع المطبعة العثمانية - الطبعة الأولى - ١٣٥٧ هـ .

- وراجع بداية المجتهد - ج ٢ ص ٨ - ١٠ وما يليها لابن رشد .

١١٣- المرجع السابق ، حيث يقول ابن رشد : « وأما السنة ، فاحتجوا بعديث ابن عباس المتفق على صحته » .

١١٤- رواه أحمد ، والترمذي ، وابن ماجه ، والسيوطي في الجامع الصغير .

١١٥- المعنى - ج ١ ص ٢٤ لابن حزم - بداية المجتهد ج ٢ ص ٨ وما يليها .

١١٦- نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٨ وما يليه ، والحديث أرسل قد اختلف في الاحتجاج به ، وما كان كذلك ، لا يجب العمل به .



- ١١٨- البداية ج ٢ ص ١٠ لابن رشد .
١١٩- المحلى - ج ١١ ص ٢٥ لابن حزم .
١٢٠- بداية المجتهد - ج ٢ ص ١٠ - نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٨ وما يليها .
١٢١- حديث « ايما امرأة نكحت بغير إذن وليها ، فنكاحها باطل » . . .
١٢٢- بداية المجتهد - ج ٢ ص ١٠ لابن رشد - البدائع - ج ٢ ص ٢٤٨ - ٢٤٩ - تفسير الجصاص - ج ٢ ص ١٠٣ .
١٢٣- نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٨ وما يليها - سنن ابن ماجه - ج ٢ ص ٦٠٩ - ورواه الدارقطني - نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٩ .
١٢٤- المراجع السابقة .
١٢٥- البحر الرائق - ج ٣ ص ١٣٩ - الأحكام الشرعية للأحوال الشخصية - ص ٢٠٩ للاستاذ زكي الدين شعبان - طبع النهضة العربية ١٩٦٧ .
١٢٦- البحر الرائق - ج ٣ ص ١٣٩ - المبسوط - ج ٥ ص ١٢ - الأحكام الشرعية - ص ٢٧٠ - زكي الدين شعبان .
١٢٧- فتح القدير - ج ٢ ص ١١٢ للكمال .
١٢٨- البقرة - ٢٣٠ .
١٢٩- البقرة/ ٢٣٠ .
١٣٠- البقرة - ٢٣٤ .
١٣١- البقرة - ٢٣٧ .
١٣٢- بداية المجتهد - ج ٢ ص ٨ - ١١ .
١٣٣- احكام الاسرة - هاشم ص ٢٦٢ - الشيخ مصطفى شليبي - مطبعة دار النهضة العربية - بيروت ١٩٧٧ - الطبعة الثانية .
١٣٤- البقرة/ ٢٣٤ .
١٣٥- نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٩ وما يليها للسوكاني .
١٣٦- المرجع السابق .
١٣٧- المرجع السابق .
١٣٨- المرجع السابق - روى الجماعة عن أبي هريرة .
الأيثم لغة هي المرأة التي لا زوج لها بكرا كانت أو
ثيبا - أو هي المرأة التي فارقتها زوجها بطلاق أو موت ،
بكرا كانت أم ثيبا .
١٣٩- نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٩ وما يليها - والعديد استفق عليه .
١٤٠- المرجع السابق - ورواه أحمد ، وأبو داود ، وابن ماجه ، والدارقطني .
١٤١- نيل الأوطار - ج ٦ ص ١١٩ وما يليها .

ثبت المصادر والمراجع

- ١ - فتح القدير للكمال بن الهمام
- ٢ - المبسوط للمسرخسي
- ٣ - المغني لابن قدامة المقدسي
- ٤ - البدائع للكاساني
- ٥ - نهاية المحتاج للرملي
- ٦ - المحلى لابن حزم
- ٧ - المختصر النافع لأبي القاسم جعفر العلي
- ٨ - الموافقات للششاطي
- ٩ - بداية المجتهد ابن رشد
- ١٠ - المهذب للشيرازي
- ١١ - البحر الرائق لابن نعيم
- ١٢ - تبين الحقائق للزليبي
- ١٣ - لباب النقول في أسباب النزول للسيوطي
- ١٤ - نيسل الاوطار المششوكاني
- ١٥ - الوسيط (نظرية الالتزام) للدكتور السنهوري
- ١٦ - الحق ومدى سلطان الدولة في تقييده للدكتور محمد فتحي الدريني
- ١٧ - المناهج الاصولية للاجتهاد بأراي في التشريع للدكتور محمد فتحي الدريني
- ١٨ - الزواج والاثاره للشيخ محمد أبي زهرة
- ١٩ - الاحوال الشخصية للشيخ محمد أبي زهرة
- ٢٠ - احكام الاحوال الشخصية للدكتور محمد يوسف موسى
- ٢١ - احكام الاسرة للشيخ مصطفى شلبي
- ٢٢ - الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية للشيخ زكي الدين شمعان
- ٢٣ - مقارنة المذاهب للشيخ محمود شلتوت
- ٢٤ - دراسات في الفقه المقارن للدكتور محمد عقله
- ٢٥ - القانون المدني المصري •
- ٢٦ - القانون المدني السوري •
- ٢٧ - مجلة الاحكام العدلية •

★ ★ ★

المراجع

- اسان العرب لابن منظور
- مصباح النير للفيومي
- مختار الصحاح للرازي
- النهاية في غريب الحديث لابن الاثير

★ ★ ★

محمد عبده مُصلِحٌ مُختلفٌ فيهِ

د. سعاد الحكيم*

مدّت السلطنة العثمانية خلال أمنها على العالم العربي الاسلامي، فاستكانت شعوبه مطمئنة، ورتع ابداعنا الفكري في الغفلة قروناً ستة •
التهى معظم علمائنا وشعرائنا ومفكرينا بالتؤيسد فجعلوا الكتاب كتباً ،
يشرحون ويلخصون ثم يشرحون التلخيص ويلخصون الشرح •• وجعلوا
القصيدة قصائد بالتشطير والتخميس •

ازدادت سرعة تدهورنا نحو الجزئيات فلم تعد تشغلنا الشؤون العامة وتهزنا
القضايا القومية •• جذب كل منا انتماءاته الى مركز شخصه وعاش في دائرتها سعيها
راضياً ، نرى المؤلف يكتب اسمه على غلاف كتاب التفة فيحتل سطرين وكلما طال الاسم
وتعددت الانتماءات شعر المؤلف بالاكتفاء والرضى أكثر وليس نادراً ما نقرأ اسم مؤلف
على الصيفة التالية : فلان الفلاني العربي أصلاً ، البغدادي مولداً ، الدمشقي منشأ ،
الشافعي مذهباً ، الشاذلي طريقة وهكذا ••

تفرقنا حتى كاد يلتصق كل منا بحبة رمل ، ولم يوقظنا من رقدة مشاكلنا الفردية
الا نغير تصدع الدولة العثمانية •• تنبهت حواس مفكرينا حين رأوا الدولة تفزع الى
الغرب تستقرئه ترميماً لجيوشها ، وتحاول تقليده لتستقيم شؤونها المدنية (١) •

انتصب الغرب في حاضرة الدنيا شاهداً على سقوطنا في الهامشية وابتعادنا عن
مسار الزمان •• تجلى الغرب مرآة حضارية تعكس جمود تقاطيعنا التي اغبرت منذ

* الدكتوروة سعاد الحكيم أستاذة العلوم الاسلامية في الجامعة اللبنانية • ألفت « المعجم الصوفي او الحكمة في
حدود الكلمة » ، كذلك ساركت في كثير من الندوات واللقاءات الفكرية •

مئات السنين ، وتحرك بالتالي حينئذنا الى وجهنا التاريخي .. الى دنيا كان المسلمون هم زمانها .

والتقط مفكرونا التحدي ، فلم يختلف اثنان منهم بأن « حالة العصر » تستدعي الاستنفار الكلي لكل قوانا ومقوماتنا ، وتدافعت الى ساحة المعركة الطروحات :

فريق رأى الخلاص في السياسة فثار ونادى بالوطنية حيناً ، والقومية حيناً آخر ، مستخدماً على الغالب الاسلام كمقولة ثورية .. ثار هذا الفريق .. واتهم كل الآخرين بالجبين والخذلان ، أو بالسعي وراء مفاهيم « طوباوية » لا تقدم لها في واقع المسلمين . وفريق رأى الخلاص بتقليد الغرب فتسلم زعامة التقدم ونادى بالتطوير والتجديد ونعت كل الآخرين بالرجعية والجمود ..

وفريق رأى الخلاص في الدين ، فتطلع الى حركات اصلاحية تصبو الى قيادة المجتمعات على أسس دينية ترتضيها .

في زحمة هذه التناقضات التي ابرزتها طبيعة الظروف الزمنية ولد الشيخ محمّد عبده عام ١٨٤٩م (٢) ، تلقى تعليمه الأولي وبدأ حفظ القرآن وهو في السابعة من عمره ، في قريته « محلة نصر » من أعمال مديرية « البحيرة » .

ثم في سنة ١٨٦٢ م حمله والده الى « الجامع الأحمدى » بطنطا ليتعلم تجويد القرآن ، وبعد أن استكمل التجويد بدأ في سنة ١٨٦٤م بتلقي أولى دروسه الأزهرية . كان منهج النحو في « الجامع الأحمدى » يبدأ بشرح الكفراوي على الأجرمية ، ولكن بعد أن قضى محمد عبده سنة ونصف السنة لا يفهم شيئاً لكثرة الاصطلاحات النحوية والفقهية قرر ترك الدراسة ، هرباً من طريقة التدريس التي ارتفعت أمامه سداً في مواجهة الفهم والمعرفة ، وأثر الانصراف الى الزراعة مهنة عائلته .

وهكذا كان ، ففي عام ١٨٦٥ م عاد الى القرية وتزوج . ولكن بعد أربعين يوماً من زواجه ألزمه والده بالعودة الى « الجامع الأحمدى » ومتابعة طلب العلم .

في هذه الفترة ، فترة ثورة محمد عبده على العلم والتعلم وعالم الكتاب برمته ، دخل الشيخ درويش خضر حياته وأسهم في تغيير مسارها (٣) . والشيخ درويش خضر الى جانب كونه خالاً لوالده هو رجل صوفي اجتمع باتباع السنوسية في طرابلس الغرب ، وتشير بعض المصادر الى أنه شاذلي .

ولا يهنا كون الشيخ درويش شاذلياً أم من أتباع السنوسي ، لأن أثره في حياة وتكوين محمد عبده لا يرجع الى تحصيله العلمي وخطه الصوفي ، بل الى نمط متوازن من شخصية تفردت بالعمق دون تعقيد وبالبساطة دون سطحية . الشيخ درويش هو الذي جدد رغبة عبده في العلم الحقيقي ، وأحيا الهمة في موات ارادته دافعاً اياه الى مجاهدة القشور للوصول الى الجوهر ، وعلى حد تعبير الشيخ عبده نفسه : لقد أخرجه في بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد الى اطلاق التوحيد .

ذهب محمد عبده الى الأزهر عام ١٨٦٦م وكان بالأزهر يومئذ حزبان : شرعي محافظ وآخر صوفي ، وقد حضر محمد عبده دروس كل من الحزبين ، وان كان أظهر ميلا للشيخ حسن الطويل الصوفي الأصيل (٤) .

بقي محمد عبده في الأزهر ثلاث سنوات دون فائدة تذكر ، لم ينقطع خلالها عن لقاء الشيخ درويش (ت ١٨٧٣م) في الاجازة كل سنة ، وكان اللقاء يستمر حوالى الشهرين يستكمل فيهما معه ما بدأه .

وفي عام ١٨٧٠م قدم الأفغاني الى القاهرة ، فاتصل عبده به ولازمه ابتداء من ذلك العام .

وقد كان الأفغاني دينياً ميكياً مليئاً بالمفاجآت ، لا ينفهم لسلوكه نمط فيتمكن به ولا يعلم لانتماؤه هوية فنرجع اليه فيها . ويكفي أن نورد حادثتين تتلمسح فيهما قسما شخصيته .

الحادثة الأولى : يرويها تلميذه عبدالرشيد ابراهيم يقول : كان أول اجتماعي بجمال الدين في بطرسبرج عاصمة روسيا عام ١٨٨٩ . وبعد بضعة أيام أبدى الأستاذ رغبة في زيارة احدى دور التمثيل ، فلما اقترحت عليه « دار الأوبرا » سألتني أن أحجز له شرفة قريبة من شرفة القيصر ، فحجزت الشرفة ، وذهب الى الأوبرا بالجبة والقفطان والعمامة . . . وبدأ الرقص والغناء والتمثيل وانزلت الستارة .

ثم رفعت عن منظر جميل ساحر ، واذا بجمال الدين ينظر الى ساعته وكأنه نسي شيئاً ثم يقوم ويفترش جبهته ويستقبل القبلة ويقول بصوت جهوري نويت أن أصلي صلاة العشاء : الله أكبر ، واذا بالأنظار تتجه اليها في عجب ودهشة ، واذا بي أراني هدفا لنظارات النساء وحيرة الرجال . . . واستمر الرقص والغناء والكل في شغل عن الرقص والغناء . . . وجمال الدين يصلي وكأنه أمام الكعبة ، ثم رأيت القيصر والقيصرة والأمراء وقد التفتوا اليها ، والكل يتهايمسون فيما بينهم ثم طرقت الباب ودخل الجنرال جريفن وبادرني بالسؤال عن معنى ذلك . . . قلت له : سله بعد اتمام الصلاة . . .

ولما أتمها خرج الى الردهة قائلاً : قال نبينا عليه الصلاة والسلام : لي مع الله وقت لا يسمني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل ، فآله اللهمني أن أصلي في تلك الساعة وفي هذا المكان . . .

على أنني عنفت جمال الدين بعد خروجنا من دار الأوبرا ، وقلت له بصريح العبارة : لقد وضعتني في موقف حرج . . . فابتسم رحمه الله ابتسامته الساحرة وقال في هدوء : ماذا تريد مني ؟ ألم أبلغ كلمة الاسلام الى قلب روسيا . . . فدع رسمياتك واعلم ان الاسلام لا ينتشر الا بمثل هذه الجراءة .

والحادثة الثانية في الاستانة : أيام السلطان عبدالحميد . يقول الراوي نفسه : دخل علينا ذات مرة أحد المتصوفين ، فلما حان وقت الصلاة نبهني (الصوفي) جمال الدين

الى ذلك (أي الى وقت الصلاة) ، فأهمله هذا مراراً ، فلما ألح عليه المصري التفت اليه الأفغاني قائلاً : اذا مضت الصلاة لها قضاء ولكن ما لصحبتنا قضاء (٥) .

هذا هو الأفغاني الذي حرك سواكن محمد عبده وغيره الكثير من رجال مصر في ذلك العصر ، أمثال : عبدالكريم سلمان ، ابراهيم اللقاني ، ابراهيم الهلباوي ، محمود سامي البارودي ، أديب اسحق ، عبدالسلام المويلحي ، لطيف سليم ، عبدالله النديم ، وأخيراً سعد زغلول .

ومنذ أطل الأفغاني في عالم عبده أخت كل نور ، فلم يتألق الا نجمه ، واذا عبده تابع لا متبوع ، نراه عند توجهه الى الكتابة في الجرائد والمجلات يصدر بما يملأ أذنيه من كلام الأستاذ . . . وها هو يعيد على طلبة الأزهر دروس الأفغاني . لقد نقل الأفغاني محمد عبده من السكون الى الحركة ، ومن العلم الى العمل ، ومن التنظير الى المشاركة بمصر الجماعة ، نقلة بعد ذاتها واجبة على كل صاحب فكر ، ولكن مشاركته هذه لم تسلم من الشبهة في بعض الأحيان .

اشترك عبده مع أستاذه الأفغاني في التنظيمات السرية التي أنشأها هذا الأخير بمصر ، دخل الماسونية ولم يكن قد ظهر بعد الأثر السياسي لمن في قيادتهما من اليهود ، ودخل مع أستاذه في الحزب الوطني الحر الذي كان شعاره « مصر للمصريين (٦) » .

وفي سنة ١٨٧٨م عين مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم . وعام ١٨٧٩ نفسي الأفغاني من مصر ، وعزل عبده من مناصب التدريس وحددت إقامته بقريته .

عام ١٨٨٠ استصدر رياض باشا ، ناظر النظائر عفواً عن الامام واستدعاه ليعينه محرراً أول في الصحيفة الحكومية : « الوقائع المصرية » . فاستقطب عبده لذلك صحبه من تلامذة الأفغاني ، ودل بحق ان الكلمة هي نواقيس الشعوب .

في هذه الفترة ابتعد عبده عن التدريس وعمل بالصحافة والسياسة ، فاقترن اسمه بالأحداث التي عاشتها مصر في هذه الفترة التاريخية ، انضم مع الحزب الوطني الحر الى المرابيين بمظاهرة عابدين ١٨٨٠ ، وأسهم بدور فعال في هذه الأحداث من خلال مقالاته . . . التي القبض عليه وسجن وحكم عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات .

ذهب الى منفاء بيروت أواخر ديسمبر سنة ١٨٨٢م ، وأقام نحو عام ، ثم لحق بأستاذه الأفغاني الى باريس في أواخر سنة ١٨٨٣ . وهناك شغل منصب نائب الرئيس في تنظيم « العروة الوثقى » السري ، وعمل مع الأفغاني في اصدار مجلة أسبوعية عربية هي العروة الوثقى ، التي توقفت بعد ثمانية عشر عدداً في ١٧/١٠/١٨٨٤ . ونعلم أنه دخل مصر سرا سنة ١٨٨٤ (٧) . . .

بعد توقف « العروة الوثقى » عاد الى بيروت عام ١٨٨٥ ، وظل قرابة ثلاث سنوات اهتم فيها بالتدريس خاصة . جلس لتفسير القرآن ثلاث ليال في الاسبوع في مسجد

الباشورة ، وفي عصوريات رمضان في المسجد العمري الكبير ، ثم صار له مجلس في داره ، وكما يقول الأمير شكيب أرسلان : « يجتمع بحضرته علماء السنة ومجتهدو الشيعة وعقال الدروز والى جانبهم أساقفة النصارى وكانوا يرون التردد عليه أمراً طبيعياً ويجدون فيه مرجعاً عاماً » (٨) .

وفي بيروت دعتة جمعية المقاصد الخيرية ليُعلم في المدرسة السلطانية الفقه والسياسة واللغة ، وكان ممن درس عليه فقه أبي حنيفة الأمير شكيب أرسلان وعبدالباسط فتح الله . اتسمت علاقاته في بيروت وانفتحت على مختلف الطوائف ، فكان يستقبل عباس البهاء زعيم البهائية وإن ناقضه (٩) . وأسس في بيروت جمعية دينية سرية من أهدافها التقريب بين الأديان الثلاثة الكبرى : اليهودية والمسيحية والإسلام (١٠) .

مكث في المنفى نحو ست سنين ، وصدر العفو عنه وسمح له الخديوي بالمودة الى مصر بناء على توسط الاميرة نازلي لختار باشا « الغازي » ، أو بسبب الضغط البريطاني كما صرح « اللورد كرومر » في كتابه مصر الحديثة (١١) .

عاد عبده الى مصر عام ١٨٨٨ ، حين أصبح كل شيء في يد الانكليز ، هم أصحاب السلطة الحقيقية في التعليم ، والأزهر ، والمحاكم الشرعية ونلاحظ أنه ظل طوال حياته بعد عودته يسالم الانكليز ويتعاون معهم (١٢) .

عين عام ١٨٨٨ قاضياً . وعام ١٨٩٥ أُنقِص الخديوي بتأسيس مجلس اداري للأزهر وبقي عبده لمدة عشر سنوات من أبرز أعضائه ، وحقق بواسطته بعض الإصلاحات .

عام ١٨٩٩ عين مفتياً للديار المصرية ، أي رئيساً للهيئة الدينية بأكملها . فتمكن من اصلاح المحاكم الدينية وادارة الأوقاف ، كما ساعدت فتاويه في الشؤون العامة على تفسير الشريعة بما يتوافق مع حاجات العصر وقد كان « اللورد كرومر » لا يوافق على عزله من منصب الافتاء مهما كانت الأحوال ما دام موجوداً (١٣) .

توفي محمد عبده عام ١٩٠٥ على اثر اصابته بالمرض ، وكان قد استقال من منصب الافتاء .

★ ★ ★

□ من هو محمد عبده ؟

بدأ محمد عبده الكتابة وهو لا يزال طالباً بالأزهر الشريف ، خمسة وثلاثين عاماً مارس فيها الكتابة وتقلب ما شاءت له الظروف أن يتقلب أطل على الناس بأساليب شتى فراه : خطيباً ، محاضراً ، صحفياً ، فيلسوفاً مصلحاً ، ثائراً ، معرباً ، محققاً تناولت كتبه ومقالاته ومحاضراته مواضيع مختلفة من فلسفة ، وعلم كلام واجتماع ، وسياسة ، وأخيراً تفسيراً للقرآن الكريم توقف فيه عند الآية ١٢٥ من سورة النساء . أسهم عبده في تحقيق كتب التراث فقدم مقامات بديع الزمان الهمذاني ، وشرح نهج البلاغة للإمام علي كرم الله وجهه عرب رسالة « الرد على الدهريين » التي كتبها الأفغاني

بـالفارسية ٠٠ وارتبط عبده بمراسلات وصداقات مع مستشرقين وأجانب منهم :
جوستاف لوبون ، هوبرت سبنسر ، تولستوي ، ولفرد بلنت .

جمع محمد عمارة في مجلدات ست الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ، فجاءت صورة
ناطقة عن نتائج عصر النهضة ، تسجيلاً سياسياً واجتماعياً لذاك العصر الذي ظنه رجاله عصر
عماء شامل يفترض نهضة في كل المجالات ٠٠ عصر لم يختلف اثنان في أن الداء قد استحكم
من جسد الأمة والحكومات والشعوب ، لم يختلف اثنان على ضرورة الوعي واليقظة أمام
أحداث الكون . استيقظ عبده مع المستيقظين ، ومنذ البداية أظهر ضعفاً تجاه المؤثرات ،
ترك صفحة عقله تطبع عليها بصمات من صحبهم ولازمهم . تنابت حياته موزونة على
إيقاع أساتذة موجهين ، وإن كان قد استطاع في مرحلة متقدمة أن يخرج من التأثير المباشر
ويستوعبه بنوع من إعادة التوازن واسترداد الموقف الوسطي ، الذي يعبر عن حقيقة هذه
الشخصية التي كانت وراء مذهب اصلاحي عماده تربية توفيقية انتقائية .

تبع عبده الشيخ درويش خضر الصوفي فقبل « الفناء في الله » و « وحدة الشهود » ،
والمنازل المالية التي يرقى إليها الصوفي في حب الله (١٤) . أضاف « الذوق » و « الأدب »
- الصوفي المنشأ - إلى جملة المايير التي استخدمها في أحكامه ، فكثيراً ما كان يقول :
« وهذا ينافي الذوق مع الأنبياء » أو يقول : « وهذا غير مقبول ذوقاً » . كما ميّز عبده
وبتأثير من الفكر الصوفي - بين صورة العبادة وروحها ، وأوجب على المسلم أن يحيا
عبادته بالحضور فيها . لأن عبادة من غير حضور هي صورة من غير روح . فيقول في
برنامج التعليمي المقترح : ٠٠٠ حتى أوجبت على الأساتذة أن يقوموا برسوم العبادة حق
القيام أمام التلامذة ٠٠٠ غير أنه يلزم أن لا يكون هذه العبادات والتعليمات الدينية
صوراً يابسة لا روح فيها ، كمباداة الجاهليين ، بل يجب أن تكون مملوءة حقيقة ، تغرق
حجاب الغفلة ، وتتمكن في باطن الإدراك (١٥) ٠٠٠

تبع عبده جمال الدين الأفغاني ، رجل العمل السياسي والتنظيمات العلنية والسرية .
فتبنى اهتمامه بالأمور العامة وصب حميم ثورته على كل فروع العلوم الإسلامية .
هاجم الفقهاء واتهمهم بالنفاق والكذب ، هاجم الصوفية واعتبرهم مسئولين عن شيوع
روح التواكل والقعود عن طلب الرزق بين المسلمين . وكانت النتيجة أن هاجم العلوم
الإسلامية بعد أن حولها أمام الشعوب إلى مجموعة من السلوكات الشاذة المرفوضة
والممجوجة .

تبع عبده ، وهو خريج الأزهر الشريف ، خطاً سلفياً مستقى من تعاليم محمد بن
عبد الوهاب ، فأنكر الشفاعة وحارب عقيدة الصوفيين في « الولاية » ، ورفضها بعد أن
حرّفها وشوهها على ضوء عبادة الجاهليين للأوثان فأخاف المسلمين بمباراة « أولياء من
دون الله » من جهة . ومن جهة ثانية حمل فكرة الولاية كل شعوزة الممارسات ، وانحراف
المفاهيم التي ظهرت في سلوكات العامة ، مفسراً هذه السلوكات في ضوء الشرك

والاشراك .. أنكر محمد عبده - وهو بذلك متأثر بتعاليم محمد عبد الوهاب - ضرورة المذاهب الاسلامية . وتنكر لعلماء الأمة من سلف وخلف فقال : « .. وليس يجب على مسلم أن يأخذ عقيدته أو يتلقى أصول ما يعمل به عن أحد الا عن كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، اكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله ، وعن رسوله من كلام رسوله ، بدون توسيط أحد من سلف وخلف » (١٦) ونسمح لأنفسنا بأن ننتقده هنا لسببين : الأول : ان المسلم اليوم ليس بمقدوره أن يفهم عن الله من كتاب الله وهؤلاء صحابة النبي ﷺ استوضحوه معاني قرآنية أشكلت عليهم . لم يتمكنوا من الفهم عن الله من كتاب الله وهم من هم لغة ولساناً من جهة ، ومن جهة ثانية كان القرآن يتنزل ومناسبة التنزيل حية في تاريخهم . والسبب الثاني : عندما يفهم كل انسان عن الله من كتاب الله تتعدد الرؤى بتعدد المفاهيم ويقع محمد عبده في مناقضة منهجه الاصلاحى الداعى الى وحدة التربية والتعليم الدينى .

وهكذا تلون محمد عبده بكل ألوان عصر النهضة وانما بقدر ، ووضع باحثي فكره أمام رؤية متعددة الوجوه تتعدد مثلاً عن عثمان أمين الى محمد عبده الفيلسوف محمد عبده الناقد ، محمد عبده والمنطق .. وتوالت الدراسات عن محمد عبده تبحث آرائه في الاجتماع والسياسة والدين والفلسفة وعلم الكلام . كانت شخصية عبده تتفتت في النظريات فلا نكاد نلتصس له وحدة تجمع متفرقات نشاطاته . وان أجمع الدارسون على أنه كان مصلحاً تفرقوا ثانية ، وانها لتلاصقات فهو : مصلح اجتماعي دينسي سياسي أخلاقي وهكذا .. لذلك وقفت أمام شخصية محمد عبده وأعماله في محاولة لتحديد ملامح هذا المفكر ، غايته ومنهجه . ومنذ البداية ظهر عبده رجل الاصلاح الاجتماعى ، الذي ينصب اهتمامه على « مجتمع المسلمين » لم يهتم مصلحنا بالاسلام الا بالقدر الذي يفعله في المسلمين ، ومع ذلك لم يتوصل الى اقامة علم اجتماع اسلامي مستخرجاً أصوله وشروطه من القرآن الكريم والتعاليم النبوية المصممة . مع العلم أن تطور العلوم الاسلامية في مرحلة محمد عبده التاريخية تمكنه من ذلك .

وننتقل مع مصلحنا الاجتماعى لنرى بعينه عيوب مجتمع المسلمين في نهاية القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين .

★ ★ ★

□ عيوب مجتمع المسلمين في عصر النهضة :

لا يعدم عبده مناسبة يتوجه فيها بنقد الى المسلمين الافعل . ها هو شرحه للقرآن يتحول الى منبر وعد ووعيد ، وها هي الآيات الكريمة تتحول عنده الى ذرائع لنقد مجتمع المسلمين في زمانه والدفاع عن المسلمين الأوائل حماة الاسلام وحملته . تتراوح لهجة محمد عبده في ثورته الهجومية بين السخرية حيناً ، والاحتراق الوجداني حيناً آخر .. وكثيراً ما نجد أنفسنا نقول له : صدقت ، ولكن مهلاً لا تقفز من الجزئي المحدود الى استنتاج أو قاعدة تمس علوم الاسلام ككل .

نتوقف عند أهم عيوب المسلمين التي تعرض لها :

١ - نقد الفقهاء :

أطل محمد عبده على امتداد صفحاته مئات المرات ناقداً لحال الفقهاء والمجتهدين ، ويمكن أن نرجع كل هذه الانتقادات على كثرتها الى أصلين اثنين :

الأصل الأول : اتهم عبده الفقهاء بأنهم يجعلون كتبهم أساساً للدين ، حتى انها قامت حجاباً بين أذهان الناس وبين القرآن والسنة . فالفقهاء متهمون بأخذهم بكتب الفقه بدل القرآن والسنة . يسخر مثلاً من الحيل الشيطانية التي يلجأ إليها مانع الزكاة . يجد أحدهم - على سبيل المثال - في كتاب : « يجب الزكاة على مالك النصاب اذا تم الحول وهو مالك له » فيعمد هذا الفقيه الى وهب ماله الى امرأته قبل يوم أو يومين من الحول على شرط استرداده ، ويعتبر ذلك فقهاً في الدين (١٧) .

هذه الغضببة التي غضبها عبده سبقه إليها الصوفيون ، ودونها الامام الغزالي في صفحاته ، ولكنهم لم يخلصوا من هذا « الاستحلال » الفردي الى رفض المذاهب الفقهية جملة . ولا يجرمهم الى رفض كتب الفقهاء كل مستفيد يستحل بظاهر نص من النصوص الفقهية حدود الله . ان كتب الفقهاء توضح الحلال والحرام وعلى الانسان أن يختار لنفسه ، فالدائم في القارئ وليس فيما يقرأ . وقد حمل عبده المذاهب الفقهية مغبة تعصب اتباعها لها . فقال : « ان سبب الشقاق في الأمة راجع الى تقليد المسلمين للأئمة » (١٨) .

الأصل الثاني : اتهم عبده الفقهاء بالجمود والتقليد مؤكداً ضرورة الاجتهاد ، حتى يصل الى القول بأن الكافر هو المماند الجامد (١٩) . ويرى عبده ، بحق ، أن الناس تعدت لهم باختلاف الزمان أمور ووقائع لم ينص عليها في هذه الكتب الفقهية ، « فهل نوقف سير العالم لأجل كتبهم ؟ » (٢٠) .

وقد عوض عبده في زمنه هذا النقص فاندفع يجتهد في كل ما وصله من قضايا . ويشير محمد عمارة الى أن عدد الفتاوى التي أفتى بها الشيخ عبده بلغ عددها ٩٤٤ فتوى .

تجاذب الاجتهاد عند عبده ركنان : حقيقة الدين من جهة ، ومستلزمات الزمان من جهة ثانية (٢١) يقول عثمان أمين : أشهر فتاوى الأستاذ الامام ثلاث :

الأولى : تبيح للمسلمين ادخار أموالهم وأخذ الفوائد والأرباح .

الثانية : تبيح لهم أن يأكلوا ذبائح غير المسلمين .

والثالثة : تبيح لهم أن يتزويوا بزي غيرهم التقليدي .

٢ - نقد الصوفية :

وقف محمد عبده في موقع أقدام الشيخ درويش خضر وامتدح الصوفية . وجد انه لم تعرف أية من الأمم من يضاهي الصوفية في تربية النفوس وتقويم الخلق ، ويرى انه بضمف هذه الطبقة وزوالها فقدنا الدين (٢٢) يصرح قائلاً : « كل ما أنا فيه من نعمة في

ديني ، أحمد الله تعالى ، فسببها التصوف » (٢٣) . وظهر التصوف في جملة من تصانيفه حاصراً جملة الدين الاسلامي ، فيقول مثلاً: « وان الفقهاء لبعدهم عن التصوف الذي هو الدين ، جهلوا سياسة وقتهم وحالهم » (٢٤) وظهر ملجأ من اليأس الفقهي ، يقول للشيخ رشيد رضا :

« اذا يئست من اصلاح الأزهر فانني انتقي عشرة من طلبة العلم واجعل لهم مكاناً عندي في عين شمس أربيهم فيه تربية صوفية، مع اكمال تعليمهم ، واستعين بك على ذلك ليكونوا خلفاً لي في خدمة الاسلام » (٢٥) .

ثم وقف محمد عبده في موقع أقدام محمد بن عبد الوهاب فحرّم الاحتفالات بالمولد النبوي الشريف حسماً لكل ما داخلها من تحريفات وانحرافات شعبية واجتماعية . . . انتقد الكرامات ومردودها النفسي الاجتماعي . . . استنكر الممارسات والسلوكات المنفرة لبعض أفراد ومريدي الطرق الصوفية . . . تهجم على من فسد من المتصوفة وبث أوهاماً وخرافات لا تمت الى أصول الدين بصلة (٢٦) .

ولكنه قفز من مجموعة السلوكات المرفوضة والأفعال المنكرة الى تحريف معتقدات الصوفية والطمع بها . . . فحرّف مثلاً عقيدة الصوفيين في « الولاية » جاعلاً إياها شعبية من الربوبية وبالتالي شركاً جاهلياً بالله « أنكر أن يكون « لله أولياء » خصمهم تعالى بالنصر من فضله، مفرغاً الولاية من مضمونها الخاص جاعلاً إياها صفة لازمة للإيمان . كل مؤمن هو « ولي الله » في مقابل أولياء الشيطان .

لقد تنكر عبده للولاية في مواجهة جهل مريدي الطرق الصوفية ، وغفل عن مجموعة السلوكات الشاذة التي نتجت في العصر نفسه عن إيمان الكثير من جماهير العوام بوجود الشياطين ، ومحاولاتهم المتكررة للاتصال بهم . جاء في تفسير المنار ج ٩ ص ٥٤٩ : « وقد ثبت بالمشاهدة والاختبار أيضاً أن هؤلاء الماديين المنكرين لوجود الشياطين هم أشد فساداً وفساداً . انهم سكيرون مقامرون زناة لوطيون ، كذابون منافقون ، مرتشون سراقون . . . »

٣ - نقد علماء الكلام :

وقف عبده من علم الكلام موقف أئمة السلف فعالم الكلام هو مبدع من جهة ، ومن جهة ثانية فان عالم الكلام هو عاص لله بالضرورة ، لأن علم الكلام يفترض تفرقاً في المذاهب يجرح وحدة الدين وأخوة الاسلام . ورد في تفسير المنار ج ٧ ص ١٣٣ : « وهذه الفلسفة الكلامية (هي) من دقائق النظريات الفكرية التي انفرد بالفوص عليها أفراد معدودون من أذكياء الأمم ، فتفرقوا فيها واختلفوا لأن التفرق والاختلاف من لوازمها البينة ، فقصوا الله تعالى في نهيه عن التفرق والاختلاف في الدين . . . ولذلك استنكر جميع أئمة السلف علم الكلام وعدوه بدعة سيئة . ولا سلامة للمسلمين في دينهم . . . الا الرجوع في الدين المعص الى ما كان عليه السلف . . . وان ينبذوا جميع الأسباب والكتب التي كانت مثار الخلاف والتفرق وراء ظهورهم .

٤ - نقد العابدين :

رأى عبده أن الغاية من العبادات في الاسلام هو التهذيب الخلقي والروحي للانسان العابد ، فكل سجود لا يظهر في سمة الساجد ، وكل صلاة لا تنهى عن الفحشاء والمنكر فهي صورة عبادة مردودة على صاحبها ، يقول : « للمعبدة صور كثيرة في كل دين من الأديان ، لتذكير الانسان بذلك الشهور بالسلطان الالهي الأعلى ، الذي هو روح المعبادة وسرها . ولكل عبادة من العبادات الصحيحة أثر في تقويم أخلاق القائم بها وتهذيب نفسه ... فاذا وجدت صورة المعبادة خالية من هذا المعنى لم تكن عبادة » (٢٧) . يلفت محمد عبده النظر الى ضلال المسلم في سعيه الى صور العبادات دون الغاية منها ، فيقول : « ضل المسلم بعد ذلك في طلب العلم ، فظن الرجل أن غاية ما يفرضه الدين منه معرفة الفرائض والوضوء والصلاة والصوم في صورة اذائها . وان آداب الدين وتهذيب الروح واستكمال الخصال الجليلة ، مما جعله الاسلام غاية العبادات ، فهو مما لا تتوجه اليه عزيمة ... اللهم الا أشخاص قلائل ... لا ترقى بهم أمة ولا تسمو بهم كلمة » (٢٨) .

ولم يكتف عبده بأن يلفت نظر العابدين الى ضلاله عن العلم المطلوب والغاية المرجوة بل جمل كل عبادة بحكم العادة نوعاً من الرياء ورد في تفسير المنار ٥٧/١-٥٨ : « خذ اليك عبادة الصلاة مثلاً ، وانظر كيف أمر الله بإقامتها دون مجرد الاتيان بها . واقامة الشيء هي الاتيان به مقوماً كاملاً يصدر عن علته ، وتصدر عنه آثاره . وآثار الصلاة ونتائجها هي ما أنبأنا الله تعالى بها بقوله : « ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » (سورة العنكبوت / ٤٥) وقوله عز وجل « ان الانسان خلق هلوعاً ، اذا مسه الشر جزوعاً ، واذا مسه الخير منوعاً ، الا المصلين » (سورة المارج / ١٩-٢٢) وقد توعد الذين يأتون بصورة الصلاة من الحركات والألفاظ ، مع السهو عن معنى « المعبادة وسرها فيها المؤدي الى غايتها ، بقوله : « فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون الذين هم يراؤون ويمنعون الماهون » (سورة الماعون / ٧) فسامهم مصلين لأنهم أتوا بصورة الصلاة ، ووصفهم بالسهو عن الصلاة الحقيقية التي هي توجه القلب الى الله تعالى المذكر بخشيته ... ثم وصفهم بأثر هذا السهو ، وهو الرياء ومنع الماعون . وذكر الأستاذ الامام أن الرياء ضربان : رياء النفاق وهو العمل لأجل رؤية الناس ، ورياء العادة وهو العمل بحكمها من غير ملاحظة معنى العمل وسره وفائدته ، ولا ملاحظة من يعمل له ويتقرب اليه به ، وهو ما عليه أكثر الناس ... » .

٤ - نقد المجتهدين :

يقول عبده : هذا الجمود في أحكام الشريعة جر الى عسر حمل الناس على اهمالها . كانت الشريعة الاسلامية - أيام كان الاسلام اسلاماً - سمحة تسع العالم بأمره ، وهي اليوم تضيق على أهلها حتى يضطروا الى أن يتناولوا غيرها ... فلا ترى العارف بها من الناس الا قليلاً ... تعلم ما وصل اليه الناس من فساد الأخلاق والانحراف عن حدود الشريعة ، لو سألت عن سببه ... لوجدته أحد أمرين : اما فقد العارف بالشريعة والدين ... واما عجز العارف عن تفهيم من سألته (٢٩) .

نشعر من هذا الكلام حسرة عبده على غياب المجتهد الحقيقي الضائع بأمور الدين والدنيا . المجتهد الذي يواكب علمه الشرعي تطور الحياة المدنية ، فيحل للناس ما انعد من أمورهم المعيشية . ويفتح لهم بذلك باباً شرعياً يدخلون منه الى طمأنينة أعماقهم ، بعيداً عن الاجتهادات الشخصية التي يحاول كل فرد أن يحل بها مشاكله الحياتية .

٥ - نقد القراء :

حتى القرآن يجد عبده اننا بمدنا عن الانصات لمعانيه ، مأخوذين بنشوة الأصوات ، يقول : « اذا كان الاسلام يدعو الى البصيرة فيه ، فما بال قراء القرآن لا يقرؤونه الا تغنياً .. » (٣٠) .

٦ - نقد المسلمين :

تتوالى مقالات عبده في نقد المسلمين .. صرخات دوت في آذان معاصريه . ووصلت اليها سجلاً وصورة لأحوال المسلمين ومجتمعهم في أواخر القرن الماضي وبداية القرن الحالي . وكثيراً ما ينتقد العالم الغربي خلو المكتبة العربية مما يعرف عندهم باليوميات والمذكرات ، التي تؤرخ اجتماعياً وإنسانياً لشريرة من الزمن . وتكاد تسد مقالات عبده هذا النقص ، إذ يتلامح خلال نقده حال المسلمين في تلك الفترة ونجمل نقده للمسلمين في النقاط التالية :

أ - طغت المصلحة الشخصية على اهتمامات المسلم فصرفته عن مجريات الأحداث العامة وأبقتة حبيس الأمور الشخصية يقول عبده : « انصرف المسلم عن النظر في الأمور العامة جملة ، وضعف شعوره بحسنها وقبحها ، اللهم الا ما يمس شخصه منها » (٣١) .

ب - تسرب اليأس الى قلوب المسلمين وفقدوا الأمل في أنفسهم وفي مستقبلهم ، يقول عبده : « أكبر بدعة عرضت على نفوس المسلمين ، في اعتقادهم ، وهي بدعة اليأس من أنفسهم ودينهم ، وظنهم أن فساد العامة لا دواء له ، وإن ما نزل بهم من الضر لا يكشف له ، وأنه لا يمر عليهم يوم الا والثاني شر منه » (٣٢) .

ج - سجل لنا عبده بلفتة موفقة استفحال داء فشا بين مسلمي زمنه وهو : التكفير والتفسيق ، يقول : « متى ولسع المسلمون بالتكفير والتفسيق ، ورمي زيد بأنه مبتدع وعمرو بأنه زنديق ! أن ذلك بدأ فيهم عندما بدأ الضعف في الدين يظهر بينهم » (٣٣) .

هذا مع أن الاسلام ينص في أصول أحكامه على البعد عن التكفير ، يقول عبده : « ... ما اشتهر بين المسلمين وعرف من قواعد أحكام دينهم ، وهو اذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ، ويحتمل الايمان من وجه واحد حمل على الايمان ، ولا يجوز حمله على الكفر .. » (٣٤) .

د - ظهر الكسل بين مسلمي العصر ، فقمعدوا عن اللحوق بالأمم . ارجع عبده هذا الكسل الى فهم المسلم الخاطيء لقاعدة « التوكل » ولعمقيدة « القدر » يقول :

« وعقيدة الأذعان للقدر حسبت من أسباب الانحطاط عند الشرقيين عموماً ، وعند المسلمين خصوصاً ، لأنها نزعَت بالأُمر المعتقد بها إلى الكسل ، انتظاراً لما يأتيهم من الغيب . وبسطت أيدي أغنيائهم في الأسراف ، اتكالا على ما يسوقه عالم الغيب . ولكن ذلك سوء فهم ، سببه سوء فهم أهل هذه العقيدة . الاعتقاد بالقدر مما يهلك الصبر على ما نزل . فكان من حكمة الله تعالى أن يدعو الأنفس البشرية للإيمان بقضائه وقدره ، ليكون مخففاً لجزعها إذا نزلت النوائب . مشتألاً عند ملاقات المصاعب . . . فهذه العقيدة الصالحة انقلب أثرها في أنفس المعتقدين بها إلى فساد عظيم ، وليس الغيب فيها ولكن الغيب في الأذهان التي تلتقتها . كما قال جلال الدين الرومي : « كل ما يتناوله الليل يتحول إلى علة ، فاللحم مع غزارة مادة التغذية فيه وتقويته لبنية المتغذي به لو تناوله المريض بحمى التيفوس مثلاً يقتله . ولا عيب في اللحم ، ولكن العيب في معدة المريض الأكل » (٣٥) .

هـ - انتقد عبده ما وصل إليه المسلمون من الجهل باللغة العربية حتى أضاعوا بجهلهم هذا فرصة فهم الشريعة يقول : « وجهل المسلمين بلسانهم هو الذي صدمهم عن فهم ما جاء في كتب دينهم ، وأقوال أسلافهم . . . ويدون ذلك (أي اصلاح اللسان) لا نصل إلى فهم أسرار شريعتنا ، بل تسد في وجوهنا طرق الوصول إلى الحقيقة منها » (٣٦) .

و - تعرض عبده لتلك الجماهير التي تنصرف عن المشاركة بسياسة الدولة ومتابعاتها انسجاماً مع فهمها الخاطيء لمعنى « طاعة أولي الأمر » . يقول : « أخطأ المسلم في فهم معنى الطاعة لأولي الأمر والانقياد لأوامرهم ، فالتقى مقاليدته إلى الحاكم ووكل إليه التصرف في شئونه ، ثم أدبر عنه » (٣٧) .

وينتهي عبده إلى القول : « لم أر كالأسلام ديناً حفظ أصله ، وخلط فيه أهله . . لا هم فهموه فأقاموه ولا هم رحموه فتركوه » (٣٨) . إذن فالإسلام بريء والمسلمون جميعاً متهمون : صوفية وفقهاء ، مجتهدين وقراء ، محكومين وحكاما ، عاصين وعبادا .

وهكذا يتعمى المجتمع الاسلامي على صفحات محمد عبده ، فاذا به ينكر على المسلمين تركهم الصناعة والتجارة والزراعة ، وتركهم الدين حتى لم يبق منه الا تقاليد وعادات ، وتركهم الأوامر والنواهي الشرعية عند المصلحة ، وجهلهم بالتاريخ ، والاستدانة من الأجانب بالربا وضياع الثروات .

نرى المجتمع ماثلاً في عيني محمد عبده ، لأنه يباشر أحواله وينتقده انتقاد الممايش للموضوع الحاضر ، فهو الشاهد على الأحداث . . فلنستمع إليه يروي كيف ارتفعت الثقة من قلوب الناس وأصبح المجتمع يعيش أبناءه فاقدين للثقة فيما بينهم . كان يقرض المرم صاحبه المال على الثقة ، بل يستوثق منه باليمين انه لا يدرث الناس بالقرض . . ثم بعد خمس وعشرين سنة رأى بعض هؤلاء المحسنين لا يعطي ولده قرضاً طلبه الا بسند وشهود . وسأله عن ذلك فقال : لا أعرف سبب ذلك ، الا أنني لا أجد الثقة التي كنت أعرفها في نفسي (٣٩) ؟

واذا دققنا النظر في جملة هذه العيوب التي يراها عبده نجد ان جميعها تظهر على مستوى العقيدة ، وهي نوعان : اما عقائد فاسدة ظهرت بأشكال حرمت التوحيد ، واما عقائد سليمة أخرجها عن استقامتها سوء فهم المسلمين لها . وكان من نتيجة هذه العقائد الفاسدة وهذا الفهم الخاطئ للعقائد السليمة أن تدهور مجتمع المسلمين حتى قال فيه « هانوتو » ما قال .

ولا يسعنا في ختام الكلام على تقدم محمد عبده لمجتمع المسلمين الا أن نتوجه اليه ناقدين :

أولاً - غفل محمد عبده عن قرون خمسة عاشها الانسان المسلم في ظلام النسيان ، بعيداً عن أعين الكون ، شاملاً بالخيال تارة ، وبالوهم طوراً ، بالتعجر حيناً وبالتعصب أحياناً عن أصول الاسلام . خرج المسلم من نور العلم في زمن القوة الى غيبة الادراك في زمن الضعف والتخلف . فكيف بعد هذه القرون الطويلة نحاسب العلوم الاسلامية وأئمة فقهاء المذاهب الشرعية في صورة سلوك الانسان المسلم الذي عاش في نهاية الدولة العثمانية ؟ كيف نطالب بالغاء علم اسلامي - استقر بعهد عشرات السنين - لأن المسلم الذي صادفه محمد عبده في زمانه أساء فهم كلام هذا العالم . . وخاصة ان هذا الانسان المسلم - المتهم دائماً عند عبده - قد أساء فهم القرآن والحديث كذلك .

ثانياً - نظر محمد عبده الى الدين كظاهرة اجتماعية . ولأول مرة نخرج عن المؤلف في الدراسات الاسلامية . قدمت لنا العلوم الاسلامية نماذج عسّن دراسة العقيدة ولم تخرج هذه النماذج عن دائرة علم الكلام أو أصول الفقه أو التصوف أو الفلسفة . لكننا هنا نلتقي ، وللمرة الأولى مع دارس يتعامل مع العقائد الاسلامية كفاعلة في حياة المجتمع ، حيث تدل العقيدة على مصداقية صوابها بالمردود الاجتماعي الذي توفره للمجتمع .

اننا أمام مصلح كادت كلماته أن تقول : ان الدين ضرورة اجتماعية . . كشف عن وظيفة اجتماعية للتوحيد ، فالتوحيد ضرورة اجتماعية لأنه يوحد بين منازع البشر وبالتالي يوحد مجتمعهم . . اننا أمام مصلح يقول ان « الالحاد مرض من الأمراض الاجتماعية » (١٠) .

نستشعر خوفاً من هذه النظرة الاجتماعية للدين ، لأن النظرة الاجتماعية لا يمكن الا أن تفتت عموم الرسالة المحمدية وعالميتها ، فتلونها بالوان المجتمعات المحلية من ناحية ، وتخضعها للطرفية الزمنية من ناحية أخرى .

□ الأركان الفاعلة في الإصلاح عند محمد عبده :

حالة مجتمع المسلمين في أواخر القرن التاسع عشر هزت وجدان محمد عبده ، واحتلت حدة عينية ، فجعلها قضيته . لذلك وقف في أرض المجتمع الانساني ونظر الى العلوم الاسلامية ، نظر الى كل القوى التي تتنازع السلطات في مجتمع المسلمين . ثم عمد الى كل سلطة يدرسها يحدد دورها ووظيفتها في قيام واصلاح هذا المجتمع .

وسنعمد الى تشبيه هذه السلطات بالقوى الانسانية من عقل ولسان ويد ، حتى يتضح للناطر قيمتها ومدى مشاركتها في المشروع الاصلاحي وتنحصر هذه السلطات في ثلاث: سلطة دينية ، سلطة مدنية ، سلطة العقل .

١ - السلطة الدينية - لسان الاصلاحي :

الدين عند محمد عبده ليس ضرورة اجتماعية فحسب ، بل هو فطرة انسانية . فالانسان حيوان ناطق متدين بالطبع ، يقول: « ان الشعور بوجود اله يتصرف في الاكوان تصرفاً غيبياً فوق تصرف المخلوقات ، بما يكون من افضاء الاسباب الى المسببات ، قد عرف في جميع البشر ، من ادنى القبائل الهمجية الى ارقى شعوب المدنية ، فهو شعور يستوي فيه الحفاة العراة في صحارى افريقيه وجزائر المحيط وفلاسفة اليونان في الماضي وفلاسفة الافرنج الآن ، وقد عرف في الفريقين عن قدماء الأمم كالمصريين والكلدانيين والهنود ، كما هو معروف في هذا العصر » ومثل هذا الاتفاق بين الشرقي والغربي والشمالى والجنوبي في جميع الأزمان ، من غير تواطؤ ولا تقليد ولا تلقين ولا تعليم ، لا يعقل الا أنه فطري في البشر . . ان الانسان حيوان ناطق متدين بالطبع » (٤١) .

وهذا التدين الغريزي في الانسان تطور بتطور المجتمعات الانسانية ، فعندما كانت البشرية في طور الهمجية كانت أسيرة الوثنية وتعددية الآلهة ، ولم تعرف البشرية التوحيد الا عندما ارتقت العقول الانسانية بتطور الزمان وتخلصت من أوهامها وجهلها . كانت البداية في عبادة الحيوانات ، ثم ترقى البشرية فعبدت الكواكب ، حتى استعدت لفهم الحقيقة فأرسل الله النبيين ، يقول محمد عبده : « ان البشر في طور الهمجية كانوا يذهبون في ذلك الشعور الفطري بأساس الدين مناهب من الوهم ، فكلما أشكل عليهم فهم شيء من أسرار الخليفة » عظموه وعبّده » لهذا التوهم . . عبدوا كثيراً من الحيوانات ثم وضعوا لها التماثيل . . ولما ارتقوا من هذه المرتبة عبدوا السحاب فالكواكب . . . حتى استعدوا ، بالارتقاء الى فهم الحقيقة . حينئذ بعث الله فيهم النبيين مبشرين ومنذرين ، فكانوا هم المبينين لحقيقة الدين (٤٢) .

ويقول محمد عبده في تأكيد هذا التطور التاريخي للأديان : « ان مثل النوع الانساني كله كممثل شخص منه يخاطبه أبوه ومربيه في كل طور من أطوار عمره بما يناسب درجة عقله ، وحاجة سنه ، وكذلك عامل الله - عز وجل - النوع الانساني فخاطب قوم كل رسول بحسب درجة عقولهم . . . وكلما ارتقى البشر جعل الله التشريع لهم أرقى منه حتى ختمه ببعثه خاتم النبيين ﷺ الذي هو دين من الرشد لنوع الانسان . . (٤٣) » .

واضافة الى تطور الدين بارتقاء عقول البشر ، هل قال محمد عبده بوحدة الأديان ؟ يقول :

« الدين دين الله ، وهو دين واحد في الأولين والآخرين ، لا تختلف الا صورته ومظاهره ، وأما روحه وحقيقته ، مما طوّل به العالمون أجمعون على السنن الانبياء والمرسلين فهو

لا يتغير : ايمان بالله وحده ، واخلاص له في العبادة ومعاونة الناس بعضهم لبعض في الخير وكف اذاهم بعضهم عن بعض ما قدروا . وهذا لا ينافي الارتقاء في الدين بارتقاء عقول البشر واستعدادهم لكمال الهداية ، ونعتقد أن دين الاسلام جاء ليجمع البشر كلهم على هذه الأصول ، ومن أهم وظائفه ازالة الخلاف الواقع بين أهل الكتاب (١١) .

وبعد أن تبين لنا مكانة الدين من التكوين الانساني نلاحظ أن محمد عبده قسم الموضوع الى قسمين فهناك أولا : الايمان بالله ووحدايته ، ثم الايمان بالرسول . ثم ختمه بكلام آخر في التوحيد أولا ، ثم النبوة .

□ التوحيد :

يرى محمد عبده أن ايمان الانسان بوحداية الله يعتمد على الدليل العقلي فقط . وذلك لأن المنطوق يشترط أن الايمان بالله سابق على كل ايمان برسالة منه عز وجل . نحن - من جهة نظر محمد عبده - نؤمن بوجود اله أولا ومن ثم نؤمن بالنبوات والأنبياء ، الذين هم رسل الله : يقول : « فالاسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالايمان بالله ووحدايته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي » . وقد اتفق المسلمون - الا قليلا ممن لا يمتد برأيسه فيهم - على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات ، وأنه لا يمكن الايمان بالرسول الا بعد الايمان بالله . (١٥) .

التوحيد عقلي عند محمد عبده ، وهو ضرورة اجتماعية لأنه يوحد منازع البشر فلا يتفرقون في عبادات وتوجهات مختلفة . ومن ناحية ثانية ، الدين يولد أخوة دينية بين الناس تتمظهر بمساواة وأخوة اجتماعية . يقول : « قال تعالى على لسان يوسف :

(أ أرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار) يشير بذلك اشارة واضحة الى أن تفرق الآلهة يفرق بين البشر في وجهة قلوبهم الى أعظم سلطان يتخذونه فوق قوتهم ، وهو يذهب بكل قوتهم الى التعصب لمسا وجه قلبه اليه ، وفي ذلك فساد نظامهم كما لا يخفى ، أما اعتقاد جميعهم بالله واحد فهو توحيد لمنازع نفوسهم الى سلطان واحد ، يخضع الجميع لحكمه ، وفي ذلك نظام اخوتهم ، وهي قاعدة سعادتهم ، واليها مألهم فيما اعتقدوا أن طال الزمان ، فكما جاء الشرع مطالباً بالاعتقاد جاء هادياً لوجه العسن فيه » (١٦) .

□ النبوة :

رأينا عبده توصل الى القول : أن الدين فطري والتوحيد عقلي . ولكن إذا كان الانسان يتوجه الى الله فطرياً ويوحده عقلياً ، فلماذا النبوات ؟ يتوجه الانسان الى الله حقاً لفطرته ، ولربما توصل الى توحيده بعقله ، ولكنه بعد ذلك لا بد أن يتوقف ليتساءل : ما هي الأعمال التي توصلني الى سعادة الدنيا والآخرة ؟ ما هي أحوال الحياة الآخرة ؟ أسئلة كثيرة لا يستقل العقل بمعرفتها . فيرسل الحق عز وجل لهذا الانسان مبعثاً من جنسه حتى يفقه عنه قوله ، أنبياء يحملون رسالات الهية حتى تعدد للانسان أسس الاجتماع

البشري وسبل السعادة الانسانية . يقول عبده : « فالمعقل البشري وحده ليس في استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته في هذه الحياة ... ثم من أحوال الحياة الأخرى ما لا يمكن لمعقل بشري أن يصل اليه وحده ، وهو تفصيل اللذائذ والآلام ، وطرق المحاسبة على الأعمال ولو بوجه ما ، ومن الأعمال ما لا يمكن أن يعرف وجه الفائدة فيه ، لا في هذه الحياة ولا فيما بعدها ... لهذا كله كان المعقل الانساني محتاجاً ... الى معين يستعين به في تحديد أحكام الأعمال ، وتعيين الوجه في الاعتقاد بصفات الألوهية ، وما ينبغي أن يعرف من أحوال الآخرة ... ولا يكون لهذا المعين سلطان على نفسه حتى يكون من جنسه ليفهم منه أو عنه ما يقول ... » (٤٧) كما يقول : « النبوة تحدد أنواع الأعمال التي تناط بها سعادة الانسان في الدارين ، وتطالبه عن الله بالوقوف عند الحدود التي حددتها ، وكثيراً ما تبين له مع ذلك وجوه الحسن أو القبح فيما أمر به أو نهى عنه ... وعلى أنه مثاب عليه بأجر كذا ، ومجازى عليه بمعقوبة كذا ، مما لا يستقل المعقل بمعرفته ، بل معرفته شرعية ... » (٤٨) .

باختصار ، فالرسل هم الذين يرشدون المعقول الانسانية الى معرفة الله ، ومعرفة صفاته . يعرفون المومن حدود الله وشعائره . ومن أجل ذلك تظهر النبوة حاجة عقلية ، وجواباً عن هذه الأسئلة البشرية (٤٩) وبعد أن يؤمن الانسان بالنبوة يستسلم كلياً لأمرها ونواهيها ، محلاً ايها محل العقل في الاجتماع الانساني ، يقول عبده : « ان منزلة النبوات من الاجتماع في منزلة المعقل من الشخص » (٥٠) .

يستمد النبي سلطة كلمته من السلطة الالهية ، فهو مطاع في كل حال ، النبي معصوم لا ينطق عن الهوى ، ضمان انهي يفوق ضمان البشر العقلي ، وذلك ان العقل معرض للخطأ باثر الوهم والهوى ، أما النبي فهو معصوم بكفالة الهيبة .

وتتنوع الرسالات ، فتتنوع عقائد الناس . وان اجمعت الأديان على التوحيد فانها تختلف في صور العبادات بحسب التطور الزمني للمجتمع الانساني . يقول عبده : « أما صور العبادات ... واختلاف الأحكام متقدمها مع متأخرها ، فمصدره رحمة الله ورأفته في ايتاء كل أمة وكل زمان ما علم فيه الخير للأمة والملاءمة للزمان ... فلم يكن من شأن الانسان في جملته ونوعه أن يكون في مرتبة واحدة من العلم وقبول الخطاب ، من يوم خلقه الله الى يوم يبلغ من الكمال منتهاه » (٥١) .

وأدى الاختلاف العقائدي بين الأديان الى بروز وجه حيوي دينوي للدين . فانتجت كل عقيدة جملة قيم ، هو ما نسميه ضمير الأمة من جهة ، ونفسية الأمة من جهة ثانية . فهذه مادية اليهودية ، وروحانية المسيحية ، وعقلانية الاسلام ... لكل دين طبيعة تنسرب الى نفوس أبنائه وتحتل ضمائرهم ، هكذا تكون أخلاق الأمة وان كان أفرادها منهم الخبيث ومنهم الطيب (٥٢) .

وبعد أن ظهرت مكانة النبوة وانها عقل المجتمع البشري فما هي يا ترى سلطة الدين .

□ السلطة الدينية :

منذ البداية ينفي عبده أن تكون قد وقعت حروب بين المسلمين لأجل الاعتقاد ، بل كل الحروب هي سياسية وإن أخذت الشكل العقائدي . يقول : « .. أنه لم تقع حرب معروفة بين المسلمين للحمل على عقيدة من العقائد أو على تركها ... وهذه الحروب لم يكن مشيرها الخلاف في العقائد ، وإنما شعلتها الآراء السياسية في طريقة حكم الأمة ، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة ... » (٥٣) .

تتوالى نصوص عبده كثيرة رافعة كل شك في موقفه من أنه ليس في الاسلام سلطة دينية . فلا الخليفة ولا القاضي ولا المفتي ولا شيخ الاسلام يتمتع بسلطة دينية على المسلم ، تمكنه من الحكم على صحة عقيدته أو فسادها . ويكفي أن نورد أقوال عبده لتتضح فكرته :

« .. بأن الدين معاملة بين العبد وربّه ، والعقيدة طور من أطوار القلوب يجب أن يكون أمرها بيد علام الغيوب فهو الذي يعاسب عليها . وأما المخلوق فلا تطول يده إليها ، وغاية ما يكون من المعارف بالحق أن ينبه الغافل ، ويعلم الجاهل وينصح ويرشد الضال ... » (٥٤) كذلك يقول : « .. لم يدع الاسلام لأحد بعد الله ورسوله سلطاناً على عقيدة أحد ولا سيطرة على إيمانه .. بل الإيمان يعتق المؤمن من كل رقيب عليه فيما بينه وبين الله ، سوى الله وحده ... وليس لمسلم ، مهما علا كعبه في الاسلام ، على آخر ، مهما انحطت منزلته فيه ، إلا حسق النصيحة والارشاد .. فالمسلمون يتناصحون ، ثم هم يقيمون أمة تدعو الى الخير .. فليس في الاسلام ما يسمى عند قوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه » (٥٥) . ويقول : « ليس في الاسلام سلطة دينية ، سوى سلطة الموعظة الحسنة ، والدعوة الى الخير ، والتنفير عن الشر وهي سلطة خولها الله لأدنى المسلمين .. كما خولها لأعلامهم ... » (٥٦) .

ويذهب عبده الى أبعد الحدود في حرية الاعتقاد فيقول : « يقولون : إن لم يكن للخليفة ذلك السلطان الديني أفلا للقاضي أو للمفتي أو شيخ الاسلام ؟ وأقول : إن الاسلام لم يجعل لهؤلاء أدنى سلطة على العقائد وتقرير الأحكام ، وكل سلطة تناولها واحد من هؤلاء فهي سلطة مدنية قرررها الشرع الاسلامي ، ولا يسوع لواحد منهم أن يدعي حق السيطرة على إيمان أحد أو عبادته لربه ، أو ينازعه في طريق نظره » (٥٧) .

والملاحظ أن عبده أنكر السلطة الدينية هرباً من المفهوم المسيحي لها ، مع أن النموذج الاسلامي في الحكم نموذج مفاير . فلا يمكننا موافقة عبده على قيام تنظيم اسلامي على أنقاض رفض لمواقف في أديان أخرى ، فتتحول بذلك النظرية الاسلامية من فعل برز من النصوص الى « رد فعل » أوجدته الظروف . ويقع علماؤنا المسلمون تحت برائن كل تيار فتتعمقل جهودهم في الرد والمجابهة .

يقول عبده : « أصل آخر وهو السلطة الدينية التي منحت للرؤساء على الرؤوسين في عقائدهم وما تمكنه ضمايرهم . وقد أحكم هذه السلطة ماورد ٥٠ من انجيل «متى» اعطيك مفاتيح ملكوت السموات ، فكل ما تربطه على الأرض يكون مربوطاً في السموات ، وكل ما تحله على الأرض يكون محلولا في السموات . فاذا قال الرئيس الكهنوتي لشخص انه ليس بمسيحي صار كذلك ، واذا قال انه مسيحي فاز بها . فليس المعتقد حراً في اعتقاده ، يتصرف في معارفه كما يرشده عقله . وهذا الأصل ان نازع فيه بعض النصارى اليوم فقد جرت عليه النصرانية خمسة عشر قرناً طوالاً (٥٨) . كما يقول : « نشر البابا منشوراً في سنة ١٨٦٤ جاء فيه لن كل من يقول بجواز خضوع الكنيسة لسلطة مدنية ، أو جواز أن يفسر أحد شيئاً من الكتب المقدسة على خلاف ما ترى الكنيسة أو يمتدح بأن الشخص حر فيما يمتدح ويدين به ربه . » (٥٩) .

ولم تتقدم أوروبا المسيحية الا بالفصل بين السلطتين الدينية والمدنية يقول الشيخ عبده : « كان من أعمال التمدن الحديث الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية . فترك للكنيسة حق السيطرة على الاعتقاد ، والأعمال فيما هو من معاملة العبد لربه وخول السلطة المدنية حق التشريع في معاملات الناس بعضهم لبعض ، وحق السيطرة على ما يحفظ نظام اجتماعهم ، في معاشهم لا في معادهم . » (٦٠) . فان كانت المسيحية قد فصلت بين السلطتين الدينية والمدنية ، فيذهب عبده الى أبعد من ذلك لأن الاسلام برأيه قد أطلق المسلم من كل قيد . يقول : « . . . فان كان الانجيل فصل بين السلطتين بكلمة واحدة (اشارة الى العبارة المسيحية أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله) ، فالقرآن قد أطلق الراي من كل قيد بكلمتين لا كلمة واحدة ، قال في سورة البقرة : « لا اكراه في الدين » وقال في سورة الكهف : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » (٦١) .

ونود هنا أن نلفت النظر الى أن العلماء اختلفوا في آية « لا اكراه في الدين » . فالقول الأول ، انها منسوخة لأن النبي ﷺ قد أكره العرب على دين الاسلام وقتلهم ، ولم يرض منهم الا بالاسلام . وجاء أن هذه الآية نسخت بقوله تعالى « يا أيها النبي جاهد الكفار والمنافقين » (التوبة / ٨٣) روي هذا عن ابن مسعود وكثير من المفسرين . والقول الثاني ، انها ليست بمنسوخة وانما نزلت في أهل الكتاب خاصة ، وانهم لا يكرهون على الاسلام اذا أدوا الجزية ، والذين يكرهون أهل الأوثان فلا يقبل منهم الا الاسلام هذا قول الشعبي وقتادة والحسن والضحاك (٦٢) .

أما الآية الثانية ، وهي قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » ، فالأوثق فيها ما أشار اليه القرطبي من أن هذا ليس بترخيص وتخيير بين الايمان والكفر وانما هو وعيد وتهديد خاصة أن تكملة الآية تفصل ما أعد الله تعالى للكافرين الظالمين من هوان النار ، وما أعد للمؤمنين من جنات عدن « انا اعتدنا للظالمين ناراً أحاط بهم سرادقها ، وان يستغيثوا يغاثوا بماء كالمهل يشوي الوجوه » (الكهف / ٢٩) .

وهكذا نخلص من بحث سلطة الدين عند محمد عبده فنجد انها لا تتجاوز حق الوعظ والارشاد وتجلها عبارة واحدة : ان للدين سلطة « اللسان » في اصلاح حال المسلمين .

٢ - السلطة المدنية :

يد الحق والاصلاح (المحافظة على الدولة ثالثة العقائد)
يجد محمد عبده انه لا قيام للدين الا بالدولة . انها بمثابة اليد التي تبطلش ، والميزان الذي ينصب في المجتمع لاقامة العدل وحفظ حقوق الناس فيما بينهم ، على أسس الشريعة . فالدولة أو الخلافة من هذا المنظور ضرورة اجتماعية تحفظ نظام الجماعة ، والخليفة هو واحد ، تنصبه الأمة ، وتكون صاحبة الحق عليه . وهو مطالب أمامها بالعدل والسير على نهج الكتاب والسنة يقول عبده : « لكن الاسلام دين وشرع فقد وضع حدودا ... فلا تكمل الحكمة من تشريع الاحكام الا اذا وجدت قوة لاقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضي بالحق ، وصون نظام الجماعة . وتلك القوة لا يجوز أن تكون فوضى في عدد كثير ، فلا بد أن تكون في واحد ، وهو السلطان أو الخليفة (٦٣) » . ويقول : « ثم هو (الخليفة) مطاع ما دام على المحجة ونهج الكتاب والسنة ، والمسلمون له بالمرصاد . فاذا فارق الكتاب والسنة في عمله وجب عليهم أن يستبدلوا به غيره ، ما لم يكن في استبداله مفسدة تفوق المصلحة فيه . فالامة - أو نائب الامة - هو الذي ينصبه ، والامة هي صاحبة الحق في السيطرة عليه وهي التي تخلمه متى رأت ذلك من مصلحتها فهو حاكم مدني من جميع الوجوه » (٦٤) .

ينفي محمد عبده عن الخلافة أي حوالهي . كيف لا وهو شاهد على انهيار الدولة العثمانية في تركيا . السيطرة الانجليزية في مصر . شاهد على قلق المسلمين وتساؤلهم ، هل تقوم حكومات اسلامية أم تنفتت الدولة العثمانية فلا يرثها وارث . ونلمح من نظريته الى وضع المسلم في حكومة غير اسلامية مداراته للانجليز ووصفه لسياستهم بالتسامح ، وهو بها خبير - يقول : « نعم نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوروبية أمة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها ، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم ، وهي الأمة الانجليزية . فلنا أن نقول ولا نخشى لاثماً : ان هذه الخصلة الشريفة خصلة اطلاق الحرية لأهل الدين يتمتعون باءافرائضه . . . هي من أجل الخصال التي ورثها غير المسلمين عن المسلمين . . . الاسلام السليم من البدع هو أستاذ الانكليز وعنه أخذوا هذه الخلة ألا ترى أن نظامهم في ذلك يقرب من نظام المسلمين يوم كانوا مسلمين ؟ يكتفون من الناس بالخضوع للقوانين واداء ما يفرض عليهم من الضرائب ، ثم يحفظون نظام العدل بينهم بقدر ما تسمح به السياسة لا يفرقون بين دين ودين . . » (٦٥) .

ولكن ، وان كانت الحكومة ليس لها ساطة دينية على عقيدة احد ، فانها تتمتع بسلطات قانونية مدنية واسعة حتى انها تتمكن من منع المباح شرعا ، اذا ترتب عليه مفسدة . « اذا كان هناك حكومة اسلامية فان للامام أن يمنع المباح الذي يترتب عليه مفسدة ما دامت المفسدة قائمة به والمصلحة بخلافه » (٦٦) .

والجدير بالأهمية أن محمد عبده يجعل المحافظة على الدولة هي ثلاثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله ، ولذلك أهمية كبرى . فالدولة ، وإن كانت سلطتها مدنية ، فإن المحافظة عليها هو ثالث العقائد بالنسبة للمسلم ، لما في المحافظة عليها من صون لأرواح الناس وأعراضهم وممتلكاتهم . يقول عبده : « ٠٠ أن من له قلب من أهل الدين الاسلامي يرى أن المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالث العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله ، فإنها وحدها المحافظة لسلطان الدين ، الكافلة ببقاء حوزته ، وليس للدين سلطان في سواها . وأنا ، والحمد لله ، على هذه العقيدة عليها نحيًا وعليها نموت ٠٠٠ » (٦٧) .

٢ - سلطة العقل عند محمد عبده :

يؤكد محمد عبده على النظر العقلي ، ويجعله أصلاً دينياً أكده القرآن وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ . وهذا الأصل من الأصول الاسلامية يقدم على ظاهر النص الشرعي عند تمارض العقل والنقل . يقول عبده : فأول أساس وضع عليه الاسلام هو النظر العقلي ، والنظر عنده هو وسيلة الايمان الصحيح . ٠٠ اتفق أهل الملة الاسلامية ، الا قليلا ممن لا ينظر اليه ، على انه اذا تمارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل ، وبقي في النقل طريقان : طريق التسليم بصفة المنقول مع الاعتراف بالمعجز عن فهمه ٠٠٠ والطريق الثانية تاويل النقل بمع المحافظة على قوانين اللغة ، حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل . وبهذا الأصل ، الذي قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبي ﷺ مهدت بين يدي العقل كل سبيل ٠٠ » (٦٨)

ولكننا لا نريد أن نضع العقل في مواجهة الشرع لنختار بينهما ، فذاك خيار تقادم تكراره . ٠ ولكننا نريد أن نتوقف قليلاً عند كلمة « عقل » التي يوردها عبده معرفة فيوقمها بذلك في ابهام شائع . ونسأل ما هو معنى العقل عند عبده ؟ هل يختلف دور العقل في العلوم الكسبية عن دوره في العلوم الدينية ؟ اذا استبعدنا كل هذه الزخرفات اللفظية التي تمجد العقل عند عبده نجد انه لم يخرج عن خط السلف في موقع العقل من العلوم الدينية . فكل العلوم الدينية عنده هي علوم قرآنية ، وليس بمقدور العقل أن يستقل بمعرفتها . يقول عبده : « ان العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد الهي ، الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله » (٦٩) فالعقل الانساني وان توصل الى التمييز بين الخير والشر ، الا انه لا يسلم من الوقوع في الضلال تحت وطأة الأهواء ، على حين أن الشرع منزّه بضمانه « المعصوم » ﷺ كما أن أغلب الناس من ناحية ثانية محتاجون الى هداية أوثق من هداية العقل وهي الهداية النبوية .

وبعد أن ألحق عبده العقل بالدين ، جعله تابعاً في الآفاق التي يرتادها فما سكنت عنه القرآن غيب لا يصح أن يتجرأ العقل على اقتحام اعتابه ، والكلام فيما سكنت عنه القرآن جراءة على غيب الله بغير نص صريح متواتر عن « المعصوم » ﷺ . يقول : في

تفسير سورة القارة - منتقداً من يعدد صفة الميزان : « قصار الأنظار الذين لا يعرفون قيمة للإيمان بالغيب ولا لحياة العقل من الله وأطرقه عن أن ينظر الى ما تشامخ من غيوب الله ، تعالى علمه وتعاضمت قدرته » (٧٠) ومن ناحية ثانية اذا نظرنا الى حدود العقل في العلوم الكسبية التي هي « في مقدور الانسان » بحسب عبارة عبده ، نجد انسه يظهر لنا فيها بمظهر الفاعل القادر على انتاج المعلومات التي تمكنه من تغيير واقعه وتكييفه بحسب التطور . ولكن لا يجب أن نؤخذ ببهرجة القول في أن العقل هو فارس العلوم الكسبية . وذلك لأنه في العلوم الكسبية تحل الأسباب والمسببات محل النصوص الشرعية في العلوم الدينية . العقل هنا ، كما هو هناك في العلوم الدينية ، يفهم ويدرك فقط ولا يبدع معلومات ولا ينتجها . وظيفته تظل محصورة في استنباط علاقات جديدة بين أسباب ومسببات والتحكم فيها . هذا التحكم نطلق عليه أسماء مختلفة : اكتشاف ... اختراع ...

وهكذا مهما مجدنا العقل فهو سلبي مقهور ، لا يستطيع بالنظر أن يقدم للانسان افقا جديداً . لا ينتج حقائق الا فيما يقع تحت نظره . انه أداة فهم فقط ، نقدم اليه الحقائق الدينية فيستوعبها ويجهتد ، نقدم اليه دائما محكوما بالأسباب والمسببات فيكتشف ترابطها ويخترع .

ولا يمكننا أن نقول بأبداع انساني الا في ذكر يفسح فيه مجالا للعلم اللدني ، وان كان هذا العلم لا ينفرد العقل بانتاجه .

□ الاصلاح !

توقفنا في مرحلة أولى عند عيوب مجتمع المسلمين في زمان محمد عبده كما ظهرت في نصوصه . ثم عرجنا على العوامل والأركان الفاعلة في المجتمع الانساني ، وصولا الى خطة الاصلاح . فوجدنا أن عيوب المجتمع يحكمها سببان : عقائد منحرفة من جهة ، وفهم خاطيء لمقائد صحيحة من جهة ثانية . فما هي خطة اصلاح هذين الداعين ، اذا أخذنا بالاعتبار أن السلطة الدينية هي لسان الاصلاح ، والسلطة المدنية هي يد الاصلاح ؟

يوجه محمد عبده نظره الى الأمم الأوروبية ، البلاد المتقدمة ، ليستفيد من خبرتها وينظر في سبب تقدمها وشرورها ، يقول : « .. فعلى أن ننظر الى أحوال جيراننا من الملل والدول ، وما الذي نقاهم عن حالهم الاول ، وأدى بهم الى أن صاروا أغنياء أقوياء ... وما نحن بعد النظر لا نجد سببا لتفريقهم في الثروة والقوة الا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم .. فاذا أول واجب علينا هو السعي بكل جد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا . ليس من البين انه لا دين الا بدولة ، ولا دولة الا بصولة ، ولا صولة الا بقوة ، ولا قوة الا بثروة ، وليس للدولة تجارة وصناعة ، وانما ثروتها بثروة أهاليها ، ولا تمكن ثروة الأهالي الا بنشر العلوم فيما بينهم حتى يتبينوا طرق الاكتساب .. » (٧١)

وهكذا يجعل عبده العلم أساساً لكل تطور ورقي اجتماعي . العلم سبب الثروات الفردية والوطنية والقومية ، أنه وراء القوة والصولة التي يتجلى بها العالم الغربي . ويتفنن محمد عبده بتجسيد العلم بصور فنية تقربه من الأذهان وتحببه الى الوجدان ، ولا يلبث أن يضعه في مصاف الواجب الذي لا بد منه . يقول : « نحن في زمان خرج فيه العلم من الأذهان الى الأعيان ، وتنزل من مرتبته الروحانية ، وتحلى في الصور الجسدانية . وأصبح يجول (العلم) بيننا في علاه ، وينادي . ألا من سائل فأعطيه ؟ ألا من فقير فأغنيه ؟ ألا من طالب سلطان فينال ؟ ألا من محارب عدوان فنحدد نضاله ؟ علوم جديدة مفيدة ، هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان ، وكافّة عنا أيدي المدوان والهوان ، وأساس لسعادتنا ، ومعيار لثروتنا ووقتتنا ، لا بد لنا من اكتسابها » (٧٢) الى أن يخلص الى القول بأن « العلم نافع لنا ، والجهل مهلك لأرواحنا وأبداننا ، (هذه) مسألة صارت عندنا من أدق النظريات » (٧٣) .

لا يختلف اثنان في أهمية العلم وأسبقيته على كل عمل واصلاح ، ولكن السؤال يطرح نفسه ، ما هو العلم المطلوب ؟ .

أراد عبده أن يخلص من نقد يمكن أن يوجه اليه ، كما وجه الى الخط السقراطي قبله ، نقد ملخصه أن العلم غير كاف للعمل والدليل ، ما هم البشر لا يفعلون ما يعلمون صوابه . هذه القضية شارك بها مفكرو الاسلام وخاصة الغزالي ، ولكنها كانت بسيطة الى حد ما في القرون السابقة ، وقت كانت معركة الخير والشر في الانسان لا تخرج عن دائرة ذاته أي النفس دائرة ذاته أي النفس والهوى والشيطان ، وان خرجت فالى أبعد تقدير تتحرك في دائرة بيئته وعشيرته . ولكن معركة الخير والشر اليوم فارقت حتى الحدود الاقليمية في زمن ارتفعت فيها الموانع بين القوى والدول والقارات .

حتى يخلص عبده من انتقادات مشابهة لم يتوخ من العلم المطلوب - بشقيه العقلي والشرعي - مجرد تحصيل المعلومات ، بل أكد على الأثر التربوي التهذيبي الذي يشيخه في الانسان . لقد طلب وطالب علماً بمعنى التربية التي تسهم في تطبع الانسان بملكات يفرضها الشرع ويفهمها العقل ويدعن لها . والتربية عنده تتم على مستويين : تربية العقول بتنقيتها من الاعتقادات الرديئة ، وتربية النفوس بترويضها على الصفات الفاضلة ، يقول عبده في الوقائع المصرية : « من المعلوم البين أن الغرض الحقيقي من تأسيس المدارس والمكاتب ، والعناية بشأن التعليم فيها ، إنما هو تربية العقول والنفوس . . . ومرادنا من تربية العقول اخراجها من حيز البساطة الصرفة وإبعادها من التصورات والاعتقادات الرديئة ، الى أن تتحلى بتصورات ومعلومات صحيحة ، تحدث لها ملكة التمييز بين الخير والشر والضر والنافع . . . هذا هو الركن الأول في المدارس والمكاتب . ومرادنا من تربية النفوس ايجاد الملكات والصفات الفاضلة في النفس ، وترويضها عليها . . . حتى يكون المتحلي بها ناشئاً على ما يوافق قواعد الاجتماع البشري ولوازمه ، ومتعوداً عليه ، وهذا هو الركن الثاني . . . ولنترك البرهان على ذلك الى علم كل انسان به » (٧٤)

وهكذا نقل محمد عبده الاصلاح من الدائرة العلمية البحتة الى دائرة التربية العقلية الشرعية . فما هي هذه « التربية الشرعية العقلية » التي تجعل احساس الانسان بمنافع بلاده كاحساسه بمنافع نفسه (٧٥) على حد تعبير محمد عبده ؟ ما هي هذه التربية الشرعية العقلية التي يطمح محمد عبده بأن توصله وتوصل معه شعوبنا وشرقنا الاسلامي الى جنتين : جنة منشودة وجنة مفقودة ؟

□ الجنة المنشودة والتربية العقلية :

الجنة المنشودة هي الغرب ، ذاك القوي القاهر الذي مزق ظلام القرون الوسطى بسلاح التنوير ، وامتلك قيادة الكون عندما تحكم في أسبابه ومسبباته لقد قدم التاريخ الغربي لمحمد عبده وغيره من قادة الاصلاح نموذجاً مثالياً . هذا هو الغرب - قبل أن يحتل صدر الكون - كان يعاني نفس مشاكل الشرق ، وبالتالي مشى معظم مفكري عصر النهضة على جادة غايتها : ماذا فعل الغرب لينهض ، ولا بد لنا نحن من المشي على آثاره للوصول الى ما وصل اليه .

نادى عبده ، تأسيساً بالغرب ، بالتربية العقلية التي تمكن في الفطرة العقلية للانسان قوانين الوجود القائمة على حكمة السببية . حارب عبده كل ما خرق هذه الحكمة الكونية ابتداء من العقائد ووصولاً الى القصص والروايات التي تقرا للتسلية .

وقد سبق أن ذكرنا آراءه في العقائد التي تشبهه على العامة كالولاية والكرامة والشفاعة . بل أنكر كل ما يخرم قانون السببية أمام عقل الجماهير ، فتنكر للشفاعة - من أجل ذلك - معتبراً أنها تقف حائلاً بين العمل وعاقبته . الشفاعة بنظره تجعل المسلم غير المتمكن من أصول المعرفة الدينية يتوكل عن العمل والجهد ويستريح في ظل فكرة الشفاعة (٧٦) . ونحن اذ نحمد لمعبده جهوده في تربية العقل المسلم على قوانين الحكمة الكونية ، نتوقف عن موافقته في اخضاع كل العقائد الاسلامية لقانون كوني هو قانون السببية . وخاصة أن العلم الحديث نفسه بدأ يبين أدلة جديدة على أن قانون السببية ليس سارياً على امتداد عالم الأجسام المادية، على الرغم من أنها مشهود واقع تحت الحس والمحسوس .

لذلك حين نلمس أن محمد عبده يحاسب العقائد الاسلامية ويزنها بميزان العلوم العقلية الكونية ، نقول له : ليتك حافظت على ثنائية العلوم التي طرحتها . فأبحت للعقل البشري ما هو مدني ، وتركت العقائد الشرعية في رعاية حماة الشرعيين . ولكن الأسف ، في حماس ثورة نقدية ، ضحى - عن وعي أو عن لا وعي - بأصول وعقائد اسلامية أثبتتها أئمة كبار كالشفاعة مثلاً .

أما الأساطير وأثرها في تكوين التفكير الأسطوري عند الشعوب فانا وان كنا نوافقه على عدم جدواها فهي مضيعة للمال والوقت، الا أنها ليست بالضرورة العامل الأكبر أثراً

في تأخر البلاد ، ولن تحل مشاكل المجتمع الاسلامي الشرقي اذا منعنا المطابع من طبع كتب « أبو زيد وعنترة » ، فالمشكلة ليست في الكتاب وانما هي في القارئ . فالقارئ السوي يدخل الكتاب من أبوابه ، والمجتمع السوي يتناول المواضيع على استقامتها . ولكن اذا كان المجتمع مريضاً تحول كل شيء فيه الى باعث لمزيد من الداء . وما هي الأساطير اليوم تقفز الى واجهات كتب العالم « المتمدن » الذي يتغنى به عبده . يقول عبده في معرض الاشارة بالرقابة على كتب الأساطير والخرافات التي تضر بالمقول : « ٠٠ قد كانت جميع هذه الكتب بأصنافها تطبع في مطابع المحروسة بدون استئذان ولا تقييد ، ثم من عهد قريب ٠٠٠ صدرت الأوامر بأن لا يطبع كتاب في إحدى المطابع الا بعد الحصول على رخصة تجيز الطبع ، وحجز في أثناء ذلك على طبع ما يخل بالديانة أو السياسة ليس الا ، وكان يصرح بطبع غير ذلك من أصناف القسمين الآخرين (أي كتب الأكاذيب الصرفة وكتب الخرافات) على انهما ليسا مما يخل بالدين ولا مما يناقض السياسة ، ولذلك كثر طبع الكتب في هذين القسمين ٠٠ وهذا من أضر المؤثرات في تأخر البلاد ٠٠ ولهذا فان الحكومة السنية قد وجهت عنايتها الى تطهير البلاد ٠٠ فصدرت أوامر نظارة الداخلية الجليلة بالعجز على طبع الكتب المضرة بالمقول ، المخلة بالأدب ٠٠ فمن كانت رغبته متجهة الى كتب « أبو زيد » وما معها من الكتب « كمنثر عيس » وغيرها عليه أن يستبدلها بكتب التاريخ الصحيحة ، كتاريخ « المسعودي » وتاريخ « اظهر أنوار الجليل » لحضرة رفاعه بك ، وتاريخ « الكامل » لابن الأثير ٠٠ » (٧٧) .

ان البرنامج التربوي الذي يقترحه محمد عبده في التربية العقلية يتوجه الى افراد الشعوب الاسلامية ، ولكن ومتى كانت ارادة التعليم وحدها كافية لنهضة علمية في البلاد ؟ ان العلوم العقلية التي هي أساس التطور الشامل للمجتمعات البشرية ليست رهنا بارادة الفرد المسلم ٠٠ المجتمعات الانسانية لا ترقى في مآرج السبق المدني بارادة الافراد وانما بتوفر امكانيات الدولة ومقدراتها ٠٠ ليت النهضة وقف على تعليم مدرسي وبرنامج علمي يدرس في مدارس وجامعات .

ولكن تبرز أهمية هذا الموقف الداعي الى العلم ، في انه يزيل من طريق المجتمعات المؤهلة للتقدم العلمي حواجز متروكة أو مفترضة تنتشر بين الجماهير أو العامة باسم الدين .

ففي دعوة الأفراد الى الوعي العلمي ، دعوة للمشاركة بالعضور الكوني وهي شعلة تحرك وتشجع عزائم الفاعلين والقادرين . ولنا أن نقتنع بأن التطور الزمني كفيل بتحريك رواكد المقول .

□ الجنة المفقودة والتربية الدينية :

يظل الزمن الاسلامي الأول جنة مفقودة في كل حلم اصلاحي ٠٠ الكل يبحث في تلك الجنة عن أصول وأسباب نجاحها الديني والدنيوي ٠٠ وكل من وجد سبباً نادى به ،

يحدوه أمل مبعثه الاعتقاد بأن تحقق هذا السبب أو هذا الطرف يكفل للدولة الإسلامية الأولى الظهور مرة أخرى في أرض الواقع .

ونادى الخط الذي حمل محمد عبده لواءه بالعودة الى الاسلام في بساطته الأولى ، بعيداً عن كل ما طرأ على دنيا المسلمين من ثقافات وتيارات .. ونظر هذا الخط الى أفعال وسلوكات الجماهير أو عامة المسلمين في أواخر الدولة العثمانية ، أي نظر الى سلوك المسلم - والمقتل في أوج غفوته - وقال : أساس هذا السلوك الخاطئ عقائد منحرفة . وحمل الوعي الديني للانسان المسلم كل أحوال السنين الماضية وكل أثقال القوى الأجنبية المتزايدة . فلنستمع الى عبده يقول : « واذا استقرينا أحوال المسلمين للبحث عن أسباب هذا الغلطان لا نجد الا سبباً واحداً ، وهو القصور في التعليم الديني » (٧٨) .

ويمكن أن نجمل التربية الدينية التي يريدها عبده في نقاط أربع :

النقطة الأولى : اصلاح العقائد :

هذا موضوع سبق تناوله مرات عديدة في هذا البحث (فليراجع) ، ونقطة البداية في اصلاح العقائد هو اصلاح اللسان ، يقول : « فإن اصلاح لساننا هو الوسيلة المفردة لاصلاح عقائدنا ، وجهل المسلمين بلسانهم هو الذي صدمهم عن فهم ما جاء في كتب دينهم ، وأقوال أسلافهم .. وبدون ذلك لا نصل الى فهم أمرار شريعتنا ، بل تسد في وجوهنا طرق الوصول الى الحقيقة منها » (٧٩) .

النقطة الثانية : توحيد التربية الدينية :

ينطلق عبده من مقولة أساسية يراها ، وهي : أن وحدة التربية الدينية تؤدي الى وحدة حقيقية بين أفراد المجتمع الواحد ، توصل الى نوع من الاتحاد يكفل النفع الاجتماعي ويبعد الأذى عن مجتمع المسلمين . ويقول عبده مؤكداً على معنى أن الاعتقاد هو واسطة في الاتحاد : « .. يسمى (صاحب المقيدة) جهده في نشر عقيدته .. فهو يسمى في ضم جميع الناس الى نفسه في الاعتقاد ، حتى يكون واسطة في الاتحاد على التعاون ، والانتفاع الذاتي ، والأمن من المضار .. » (٨٠) .

ثم يفصل عبده برنامجاً تربوياً كاملاً يتضمن المناهج والمواد والتدريس ودرجات المتعلمين ، ومؤكداً أن وحدة التعليم هي الطريق الى توحيد كلمة الاسلام ، يقول :

« ان اصلاح التعليم الديني على الوجه المتقدم يكون نشأة حياة جديدة تسري في جميع ارواح المسلمين العثمانيين . بل هو الذي سيفضي في أسرع وقت الى توحيد كلمة الاسلام » (٨١) .

ويتوسع عبده في شرح مناهج التعليم فيحصر تعليم الطبقتين الأولى والثانية ببعض الكتب ، أما الطبقة الثالثة فيشمل تعليمها الفنون وليس الكتب ، وبعد أن يعدد عبده المناهج نجده لا ينصح بأي كتاب من كل الكتب الإسلامية على امتداد سنواتها يكون قادراً

وصالها للتعليم الديني ، فيقول : « أما وضع الكتب للطبقتين فسهل جدا . لو كلف أحدا بوضعها لتيسر له ذلك بمونة الله عز وجل في أقرب وقت يمكن ، متى صدر الأمر بذلك ، تحت نظر مولانا شيخ الاسلام (٨٢) » .

لا يكتفي عبده بتوحيد المعرفة مقدمة لتوحيد الكلمة ، بل يطلب توحيد التربية التي تشمل ناحية عملية الى جانب مناحيها النظرية . والطالب لا ينجح في الامتحان بمجرد فهمه للمعلومات بل يراقب سيرته ليتحرى من كون سلوكه مضبوطا على الأقوال (٨٣) .

ونلاحظ عند مطالعة المنهج المقترح لمحمد عبده أنه يكرر التأكيد على وجوب استخدام لغة خطابية تحرك نفوس الطلاب في جميع المواد والكتب المتداولة ككتب العلوم الاسلامية أو التاريخ الاسلامي ، وعامة كتب المنهج الذي يطلب عبده أن تتبناه الدولة يقول مثلا : « يجب أن يكون التدريس في أغلب العلوم المتقدمة .. أشبه شيء بالخطابة ، ترسل في المعاني الى القلوب لتلهزها وتستنفرها من مقار الغمول والغفلة الى مقامات التنبيه والبصيرة » (٨٤) ويقول أيضا : « ويكون مدار الكلام في الكتابين (كتاب يفصل الحلال والحرام - كتاب يبين الحكم لبعض الأحكام الدينية) على ما يضرم الحماية في القلوب ، ويرفع النفوس الى مقام لا تطلب فيه الا معالي الأمور » (٨٥) كما يقول : « ويودع فيه (كتاب تاريخ ديني) من المبارات ما يحرك القلوب الى طلب المفقود » (٨٦) .

والأمثلة على ذلك كثيرة في هذا البرنامج الاصلاحى ، وهذا مستغرب من رجل يجعل النظر العقلي أول أصل اسلامي ويصير على دور العقل في الاقناع .. ولكن ذلك يؤكد لنا من جديد ، أن معظم رواد الاصلاح في عصر النهضة كانت تتحكم في مشاعرهم نزعة استخفاف وتمال على الانسان العامي الشعبي .. لقد تحول الشعب الى ذاك « الآخر » الذي هو سبب كل الانحطاط والتخلف ، هو ذاك الجاهل صاحب العقل الأسطوري ، ذاك البليد النائم عن الأمور العامة والأحاسيس القومية. ذاك المخلوق الذي يجب أن نقنن له كل المعطيات ، فنحرك أحاسيسه بلغة وجدانية مدروسة ، ونستنهض همته بقيم منتقاة ونسوقه الى الغايات المطلوبة .

وكان من نتيجة هذا الموقف ، أن تجمع المنثورون المثقفون حول هؤلاء الدعاة وابتعد عنهم كل العامة ، لقد أحدثت نظرياتهم شرحا عميقا بين المتعلمين وبين الجماهير والموام . فاهمل العامة الدعاة المصلحين والتصقوا أكثر فأكثر برجال الصوفية - وإن كان منهم الدجالون المشعوذون - لأن المتصوفين ظلوا ملتصقين بواقع الانسان العامي ، متبنيين لقضاياه .

لقد كان عبده ينقلب في المقولات بحسب هواه الراهن ، فها هو عندما مشى مع الوطنيين ينادي بالحرية والتحرير والوطنية . ويكتب في (الوقائع المصرية) مفعلا موجبات حب

الوطن . فيقول مثلاً : « ان في الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة » ويقول : « . . . » . وجب على المصري حب الوطن من كل هذه الوجوه « (٨٧) » . الى غير ذلك من كتاباته السياسية (٨٨) . ولكن بعد أن عاد من المنفى الى مصر وتقرر لديه سلطة الاحتلال نراه يتوجه الى الشعب بمقولة ثورية غير الوطنية ألا وهي الدين . فيقول مثلاً : « ومن ظن أن اسم الوطن ، ومصلحة البلاد ، وما أشبه كل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في انهاض الهمم وسوقها الى الغايات المطلوبة منها ، فلقد ضل سواء السبيل » (٨٩) .

ونتساءل أين أصبح التحرر والحريات وكيف سيتحقق مشروعه الاصلاحى الرامى الى تربية دينية برعاية الدولة في ظل سلطة احتلال ؟ وننقل كلام محمد عمارة لأنه يوضح موقف عبده من موضوع علاقة الحاكم بالمحكوم وسلطة الاحتلال ، يقول : « فعندما قام (محمد عبده) برحلته الشهيرة الى الجزائر وتونس سنة ١٩٠٣ م ، سبقته الى دار الحاكم الفرنسي للجزائر تقارير من بعض الموالين لفرنسا في مصر ، تتهمه بأنه يستهدف من رحلته هذه اضعاف نفوذ فرنسا في شمالي افريقيا ، لأنه من أنصار سلطة الاحتلال الانكليزي غير أن الموقف . . . والنصائح التي توجه بها (عبده) الى علمائها (أي علماء الجزائر) أكدت أن الرجل داعية لا يمل الدعوة الى أن يتعد علماء الدين عن الاشتغال بأمور السياسة العليا ، والتعرض لسلطات الاحتلال ، وأن يقصروا عملهم وهمهم على الاصلاح الديني بصرف النظر عن الوطن الذي يعيشون فيه ، والسلطة المستعمرة التي تحكم هذه الأوطان » (٩٠) .

النقطة الثالثة : رعاية الدولة للمشروع الاصلاحى التربوي :

بعد أن ألغى عبده السلطة الدينية رافضاً الاعتراف لأحد بسلطة على أحد الا النصيحة والموعظة الحسنة ، نجده هنا يحول البرنامج الاصلاحى التربوي الى سلاح يدعو الدولة لاستخدامه محافظة على وحدتها وسيادتها . وكل ذلك تقليداً للغرب الذي يحتل أهواء المسلمين بالتربية الموجهة التي يقدمها في مدارس عبده الدولة العثمانية قائلاً : « . . . كل هذه المساعي الأجنبية . . . تخشى عواقبها . . . ولا سبيل الى ذلك (أي تطهير قلوب الرعايا من درن الأغيار) الا بالتربية ومدافعة الأجانب بمثل سلاحهم فلا بد من النظر في وسيلة لتربية اللبنانيين على المشرب العثماني » (٩١) .

ويؤكد عبده للمراجع المختصة أن وحدة التعليم هي الطريق الى توحيد كلمة الرعايا المسلمين وبالتالي كلمة الاسلام ، يقول : « ان اصلاح التعليم الديني على الوجه المتقدم يكون نشأة حياة جديدة تسري في جميع ارواح المسلمين العثمانيين بل هو الذي سيفضي في أسرع وقت الى توحيد كلمة الاسلام » (٩٢) .

ويجمل عبده التعليم الديني بالاضافة الى أهميته في توحيد كلمة المسلمين ، هو السلاح الكافل وحدة الدولة ، لأن التعليم الديني يزرع في وجدان المسلم أن المحافظة

على الدولة هي ثلاثة العقائد كما أن الدين يعلمنا معنى الطاعة التي تكفل استمرار سيادة الدولة والتفاتها الى شؤونها السياسية والحكم ، يقول : « لا حافظ للدولة ولا وافي للملة سواء (التعليم الديني) » فهو أعود بالفائدة مما يصرف لأي عمل سياسي خارجي أو داخلي ، فإنه لا سياسة الا بالقوة ، ولا قوة الا بالنجدة ، ولا نجدة الا بالوحدة ، ولا وحدة الا بالطاعة ولا حقيقة للطاعة الا بالعقيدة العسنة ، ولا عقيدة الا بحياة الدين ، ولا حياة للدين الا بالتعليم » (٩٣) فان من تتبع قوانين التعليم في الممالك الأوروبية رأها بأسرها موجبة للابتداء بالتعاليم الدينية » (٩٤) .

وهكذا لا يجد عبده باباً تخرج منه شعوبنا من ظلمة الفقر والجهل والتخلف الا التربية الدينية ، كما انه ليس للمسؤول باب يدخل منه الى توحيد صف المسلمين الا التربية الدينية .

النقطة الرابعة : التعليم الديني للأولاد :

ان نقطة البداية لكل تعليم عند عبده هو التعليم الديني وما هي الممالك الأوروبية - هاجس رجال الاصلاح - قوانين التعليم فيها تبدأ بالتربية الدينية ، يقول « فان من تتبع قوانين التعليم في الممالك الأوروبية رأها بأسرها موجبة للابتداء بالتعاليم الدينية » (٩٥) .

فالتعليم الديني هو نقطة البداية لكل تعليم ، حتى انه أوجب في تعليم الأولاد لثلاث تحريف عقائدهم بالتعرض لكل أنواع المداخلات الغريبة ، يقول : « أن معرفة قواعد الاسلام بالنسبة لأطفال المسلمين من أهم ما يلزم الاعتناء به » « فاول واجب عليه تمكين اعتقاده في عقول أولاده » (٩٦)

★ ★ ★

□ الخاتمة :

تجلى محمد عبده مصلحاً اجتماعياً ، سجل بعين وقلم الناقد الاجتماعي لمحات من تاريخ شعوب البلدان الاسلامية في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين . . . أكثر من سرد روايات وقمت معه أو مع رفاقه وصحبه ومعارفه . . . روى عن تجار ومصريين وأناس عاديين . . . كنا نلامس في مروياته حياة مجتمع وتفكير شعب . .

جمل محمد عبده المجتمع مياراً للحقائق ، فنظر الى العقيدة في مردودها الاجتماعي والنفسي على الفرد والبيئة . . أطلق حكمه عليها من مدى أثرها في الاجتماع البشري . لذلك كانت كل كتاباته تطبيقاً لموقفه الاجتماعي ، وحاملة لمشروعه الاصلاحى . فلا تكاد تفوته مناسبة في استطرادات اجتماعية ، يرشد ، يهدي ، يعلم المسلم حدود العقل وضرورة مساهمة التطور الزمني البشري .

وتجاوز عبده ميدان الأقوال الى خضم الأعمال فتقلب في انتسابات سليمة ومشبوهة منها دخوله المحفل الماسوني ، وعلى الرغم من اعتذار محمد عمارة عنه بأن الماسونية لم

تكن قد عرفت أبعادها اليهودية بعد ، الا انها تركت في تكوينه الثقافي أحاسيس ومشاعر مستغربة منها هذا العنان المجاني على اليهود ، فقال مثلاً في اضطهاد المسيحية لليهود : « فصدر الأمر في ٣٠ مارس ١٤٩٢ بأن كل يهودي لم يقبل المعمودية في أي سن كان وعلى أي حال كان ، يجب أن يترك بلاد اسبانيا قبل شهر يوليو ٠٠ وأبيع لهم أن يبيعوا ما يملكون من عقار منقول بشرط أن لا يأخذوا في الثمن ذهباً ولا فضة ، وإنما يأخذون عروضاً وحوالات ٠٠٠ وهكذا خرج اليهود تاركين كل ما يملكون - بأرواحهم ، على أنه لا نجاه لكثير منها ، فقد اغتالها الجوع ومشقة السفر مع العدم والفقر ٠٠ » (٩٧) .

كابيد محمد عبده الاصلاحات في الأزهر والمحاكم والقضاء ٠٠ واجد في حياة الناس بفتاويه ، وانقسم حوله عالمه بين مؤيد ومعارض ٠٠ عارضه الوطنيون بتهمة ممالأة الانكليز ٠ وعارضه المحافظون لتسمحه في الفتاوى ٠ وعارضه الخديوي لأسباب صفاتية ولما لفته بالانكليز ٠ وقد عانى عبده من مواقف الجميع تجاهه ومات حزينا يداخله شعور بالاحباط ليس جديداً عليه .

محمد عبده وغيره من رجال الاصلاح - اصابوا أم سقطوا - فان وجودهم حتمي على رأس هذه المرحلة التاريخية ، وما وجود المصلحين على رأس كل قرن الا دليل على حياة الشعوب وحياة حضارتها وعقيدتها ٠ وتتجلى الدعوة الى الاصلاح فرض كفاية في دنيا المسلمين اذ لا بد لكل جيل من داع أو دعاة الى تصحيح المسار وربط الماضي بالمستقبل ٠ ويمضي كل جيل مع دعائه ومصلحيه ، ليولد جيل جديد يحمل في أحشائه - من جنسه ومن جيله - دعائه ومصلحيه ٠ وترتفع الأجيال السابقة منارات في ذاك الطريق الواحد ، طريق وجدان الانسان المسلم منذ فجر الدعوة المحمدية الى قيام الساعة .

★ ★ ★

□ الحواشي :

- ١ - اراجع بشأن الدولة العثمانية :
- الدولة العثمانية ، دولة اسلامية مفترى عليها ، د . عبد العزيز محمد الشناوي ، مكتبة الانجلو المصرية - القاهرة ١٩٨٣ ، ٣ مجلدات .
- كما اراجع الدولة العثمانية والشرق العربي (١٥١٤ - ١٩١٤) د . محمد أنيس ، مكتبة الانجلو المصرية .
- ٢ - حياة الامام محمد عبده استقناها من المصادر الآتية :
- الأعمال الكاملة ، معهد عمارة ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، الجزء الأول ص ١٧-٩٩ ،
- وائد الفكر المصري الامام محمد عبده ، د . عثمان أمين ، مكتبة الانجلو المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٦٥ ص ٣٣ - ٦٧ .
- ٣ - ديوان النهضة - الامام محمد عبده . دار العلم للملايين ط ٠ اول ١٩٨٣ ، ص ٢٣٤ . يعرفنا محمد عبده في ترجمته الذاتية لعجائه على الشيخ دويش فيقول :
- زعماء الاملاح ، احمد أمين ، دار الكتاب العربي - بيروت د ص ٢٨٠ - ٣٣٧ .
- الفكر العربي في عصر النهضة ، البرت حوداني ، الطبعة الثانية دار النهار للنشر ش ٠ ل . بيروت ص ١٦٢ - ١٩٧ .
- مذكرات الامام محمد عبده ، تحقيق : طاهر الطاهي ، دار الهلال د . ت . ص ١٦ - ٣٥) .
- « الامام محمد عبده » عبد الحليم الجندي ، دار المعارف مع سلسلة اعلام الاسلام ١٩٧٩ .

- ١٤ - تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، دار المعرفة - بيروت - الطبعة الثانية د. ت. ١٠/٢٤٠ - ٢٤١ .
- ١٥ - الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ٢٨/٣ .
- ١٦ - م. ن. ٢٨٦/٣ .
- ١٧ - م. ن. ٤٣٥/٤ - ٤٣٦ .
- ١٨ - م. ن. ٤٢٥/٤ .
- ١٩ - رائد الفكر المصري الامام محمد عبده ، د. عثمان امين ص ٧٨ - ٧٩ .
- ٢٠ - الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ١٩٦/٣ - ١٩٧ .
- (الفقه والفقهاء) .
- ٢١ - م. ن. ١١٨/٣ .
- ٢٢ - م. ن. ٥٢٥/٣ .
- ٢٣ - م. ن. ٥٢٦/٣ .
- ٢٤ - م. ن. ٥٢٥/٣ .
- ٢٥ - م. ن. ٥٢٦/٣ .
- ٢٦ - م. ن. ٢١١/٣ .
- ٢٧ - تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ٥٧/١ .
- ٢٨ - الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ٢٢٧/٣ .
- ٢٩ - م. ن. ٤٦٦/٣ .
- ٣٠ - م. ن. ٤٦٦/٣ .
- ٣١ - م. ن. ٢٣٠/٣ .
- ٣٢ - م. ن. ، الصفحة نفسها .
- ٣٣ - م. ن. ٣٤٠/٣ .
- ٣٤ - م. ن. ٢٨٣/٣ .
- ٣٥ - م. ن. ٤٨١/٣ - ٤٨٢ .
- ٣٦ - م. ن. ١٥٥/٣ .
- ٣٧ - م. ن. ٢٢٩/٣ .
- ٣٨ - م. ن. ٣١٧/٣ .
- ٣٩ - تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ١١٠/٢ .
- ٤٠ - الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ٤٨٦/٣ .
- ٤١ - م. ن. ٤٨٦/٣ - ٤٨٧ .
- ٤٢ - م. ن. ، الصفحات نفسها .
- ٤٣ - م. ن. ٥٣٥/٣ ، و ٤٤٨/٣ - ٤٤٩ مقالته في تطور الاديان .
- ٤٤ - م. ن. ٢٧٧/٣ .
- ٤٥ - م. ن. ٢٧٩/٣ .
- ٤٦ - م. ن. ٣٩٨/٣ .
- ٤٧ - م. ن. ٣٩٦/٣ - ٣٩٧ .
- ٤٨ - م. ن. ٣٩٨/٣ - ٣٩٩ .
- ٤٩ - م. ن. ٤٢٠/٣ - ٤٢١ : وظيفة الرسل عليهم السلام .
- ٥٠ - م. ن. ٤٢٥/٣ .

احد احوال ابي واسمه الشيخ دويش سبقت له اسفار الى صحراء ليبيا ، ووصل في اسفاره الى طرابلس الغرب » وجلس الى السيد محمد المدني والد الشيخ « طاهر » المشهور ، الذي كان قد سكن « الاستانة » وتوفي بها ، وتعلم عنده شيئا من العلم ، واخذ عنه الطريقة « الشاذلية » وكان يحفظ (الموطأ) وبعض كتب الحديث ، ويجيد حفظ القرآن وفهمه ، ثم رجع من اسفاره الى قريته هذه واشتغل بما يشغل به الناس من فلاح الأرض وكسب الرزق بالزراعة .

٤ - را . الاعلام - للزركلي ١٨٣/٢ . حسن الطويل (١٢٥٠ - ١٣١٧ هـ = ١٨٣٤ - ١٨٩٩ م) حسن بن احمد بن علي ، ابو محمد الطويل : فاضل مصري مالكي موصوف بانورج تعلم بطنطا ثم بالازهر . اشتغل بالتدريس ، ثم كان مفتشا في وزارة المعارف ولما قام « المهدي » بالسودان جاهر بنصرته . له (عنوان البيان) في التفسير طبعت مقدمته .

٥ - را . كتاب الشرق في فجر اليقظة صوة اجتماعية للمصر من ١٨٧١ الى ١٩٣٩ ، انور الجندي ، مكتبة الانجلو المصرية د. ت. (ص ص ٣٠ - ٣٣)

٦ - الأعمال الكاملة الامام محمد عبده ، محمد عمارة ٢٢/١ ، ص ص ٣٥ - ٣٦ . كما يراجع تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ، دار المعرفة - بيروت ١٣٨/٥ - ١٣٩ كلامه عن الجمعية الماسونية ، نفوذها اليهودي وارها في الانقلاب العثماني وكيد اليهود للمسلمين قديما وحديثا .

٧ - م. ن. ٢٥/١ .

- كما يراجع الفكر العربي في عصر النهضة ، البوت حوراني ص ص ١٦٦ - ١٦٧ .

٨ - « الامام محمد عبده » ، عبدالحليم الجندي . ص ٤٤ .

٩ - م. ن. ، الصفحة نفسها .

١٠ - رائد الفكر المصري الامام محمد عبده ، د. عثمان امين ص ٤٨ .

- كما يراجع الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ٢٦/١ .

- ويراجع ايضا « الامام محمد عبده » عبد الحليم الجندي ص ٤٩ .

١١ - زعماء الإصلاح في العصر الحديث ، احمد امين . ص ٣١٠ .

١٢ - م. ن. ص ٣١١ .

١٣ - م. ن. ص ٣٢٠ .



- ٥١ - م . ن ٤٤٧/٣ .
- ٥٢ - م . ن ٢٠١/٣ - ٢٤٠ رد محمد عبده على سيد هانوتو .
- ٥٣ - م . ن ٢٥١/٣ - ٢٥٢ .
- ٥٤ - م . ن ٢٩٣/٣ .
- ٥٥ - م . ن ٢٨٥/٣ - ٢٨٦ .
- ٥٦ - م . ن ٢٨٨/٣ .
- ٥٧ - م . ن ٢٨٩/٣ .
- ٥٨ - م . ن ٢٦١/٣ .
- ٥٩ - م . ن ٢٧٢/٣ .
- ٦٠ - م . ن ٢٨٨/٣ .
- ٦١ - م . ن ٢٤٨/٣ - ٢٤٩ .
- ٦٢ - النظر القرطبي ٢٧٩/٣ - ٢٨٠ .
- ٦٣ - الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ٢٨٧/٣ .
- ٦٤ - م . ن الصفحة نفسها .
- ٦٥ - م . ن ٣٤٩/٣ .
- ٦٦ - تفسير المنار ، محمد رشيد رضا ٣٦٣/٤ .
- ٦٧ - الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ٧٢/٣ .
- ٦٨ - م . ن ٢٨٢/٣ .
- ٦٩ - م . ن ٤٣٦/٣ .
- ٧٠ - م . ن ٤٩٣/٥ .
- ٧١ - م . ن ٢٠/٣ .
- ٧٢ - م . ن ١٨/٣ .
- ٧٣ - م . ن ٢٢/٣ .
- ٧٤ - م . ن ٢٧/٣ ، كما يراجع بشأن التعليم عنده الأعمال ٢٨/٣ (الممالك الأورباوية) ٧٤/٣ ، ٤٢/٣ وما بعد مقال : ما هو الفقر الحقيقي في البلاد .
- ٧٥ - م . ن ٤٣/٣ .
- ٧٦ - يراجع بشأن الشفاعة عند محمد عبده : - تفسير المنار ٤٤٣/٨ (قاعدة الشرط الأساسية ان النجاة تكون بواسطة الشفعاء) .
- م . ن ١٣١/١ (الشفاعة لا في التوحيد ، مشركو أهل الكتاب اعتمدوا على الشفعاء بالنجاة) .
- م . ن ٣٣٦/٤ (سؤال الله بالأنبياء والطالبيين فيه نزاع) .
- م . ن ٣٢/٣ - ٣٣ (تاويل الشفاعة بحسب ابن تيمية) .
- ٧٧ - الأعمال الكاملة ، محمد عمارة ٥٠/٣ - ٥١ .
- ٧٨ - م . ن ٧٤/٣ .
- ٧٩ - م . ن ١٥٥/٣ .
- ٨٠ - م . ن ٥٣/٣ .
- ٨١ - م . ن ٨٤/٣ .
- ٨٢ - م . ن ٨٦/٣ .
- ٨٣ - يراجع بشأن التربية :
- الأعمال ١٠٦/٥ (ما يجب على العلماء ان يتعلموه) .
- م . ن ٧٧/٣ - ٨٥ (لائحة اصلاح التعليم الثماني) .
- م . ن ٩٥/٣ - ١٠١ (لائحة اصلاح الفطر السوري) .
- م . ن ١٠٥/٣ - ١٢٢ (مشروع اصلاح التربية في مصر) .
- م . ن ١٣٩/٣ - ١٥٥ (في العلم الاسلامي والتعليم) .
- ٨٤ - م . ن ٨٣ / ٣ .
- ٨٥ - م . ن ٨٠ / ٣ .
- ٨٦ - م . ن الصفحة نفسها .
- ٨٧ - را . م . الامام محمد عبده ، ديوان النهضة . دار العلم للملايين طر ص ١١٦ - ١٢٧ .
- ٨٨ - را . م . الأعمال الكاملة ، محمد عمارة الجزء الاول : الكتابات السياسية .
- ٨٩ - م . ن ٧٢/٣ .
- ٩٠ - م . ن ٨٧/١ - ٨٨ .
- ٩١ - م . ن ٩٥/٣ .
- ٩٢ - م . ن ٨٤/٣ .
- ٩٣ - م . ن الصفحة نفسها .
- ٩٤ - م . ن ٢٨/٣ .
- ٩٥ - م . ن الصفحة نفسها .
- ٩٦ - م . ن ٥٧/٣ .
- ٩٧ - م . ن ٢٧٠/٣ - ٢٧١ .

في التعريب و«المعرب»

وهو المعروف بـ «حاشية ابن بري على كتاب «المعرب»

لابن الجواليقي

بتحقيق الدكتور ابراهيم السامرائي
صلاح الدين الزعبلاني

(٥)

وجاء في الكتاب (ص / ٤٨) :

قال أبو منصور : (وبم) (١) اسم مدينة بكرمان وقد ذكرها الطبرستان فقال :
[من الطويل]

اليلتنا في بم كترمان اصبحي (٢)

قال ابن بري : مشهور البيت [من الطويل] :

الا ايها الليل الذي طال اصبح بم وما الاصبح قبل (٣) باروح

قال أبو منصور : و (البارجاه) كلمة أعجمية ، وهي موضع الاذن . وقد تكلم بها
الحجاج ، قال : قد سميتك سعيداً ، ووليتك (البارجاه) (٤) ، قاله لعلي بن أصمغ
جده الأصمغ . قال ابن بري : (البارجاه) الباب ، أي جعلتك بواباً على باب
السلطان .

١ - اقول (البم) في الأصل أحد أوتار المود ، كما ذكر الجواليقي في المعرب .
وفي الصحاح أنه الوتر الغليظ . وجاء به أدنى شير في الفاظه فقال : أنه الوتر الغليظ
من أوتار المزهر ، وجعل أصله الفارسي (بام) ومن معاني (بام) في المعجم الذهبي
: الصوت الأجش ، على أن من معانيه أيضاً السقف والسطح .

٢ - قال المحقق : البيت في التهذيب واللسان . وفي اللسان الرواية الأخرى التي
أشار إليها ابن بري ، وهي الرواية التي أثبتتها ياقوت في المعجم (كترمان) .

— أقول في التهذيب رواية أبي منصور وقد اكتفيا بصدر البيت • وفي معجم البلدان رواية ابن بري • وفي اللسان: الروايتان • أما في الديوان (ت • الدكتور عزة حسن / ٩٦) فهو : (إلا أيها الليل الطويل ألا اصبحي) • و (اصبحي) أصله (اصبح) فخفض العاء والحق بها الياء صلة • وأروح ، في عجز البيت ، من الراحة •

٣ — فات المحقق أن ما جاء في الأصل وهو (وما الاصبح قبل بأروح) قد حرف فعل فيه (قبل) محل (فيك) ، فالصواب (وما الاصبح فيك بأروح) كما جاء في المظان المذكورة • وهو كذلك في حواشي مخطوط المغرب (٩٠١٢) •

٤ — قال المحقق : ذهب أدبي شير في كتاب (الألفاظ الفارسية المترتبة) إلى أن (البارجة) قد تكون معرفة عن (باركاه) ومعناها بلاط الملك ، والمضرب السلطاني ، ومحلة الرحال • فهذه (البارجاه) من هذه اللفظة الفارسية •

وقال الغفاجي في شفاء الغليل (ص / ٤٤) في تفسير قول العجاج (ولوليتك البارجاه) أي جعلتك بواب السلطان •

أقول : قد أثبت المحقق هنا ما أثبتته بالعرف محقق المغرب الأستاذ أحمد محمد شاكر • وانتقل من الكلام على البارجة إلى الكلام على البارجاه دون كشف أو تبين • ويتجه لي أن ما ذهب إليه أدبي شير وسكت عنه محقق المغرب من أن البارجة في العربية لفظ معرب ليس صحيحاً • فالبارجة مشتقة من (برج) • وقد جاء في اللسان (كل ظاهر مرتفع فقد برج • وإنما قيل للبروج بروج لظهورها وبيانها وارتفاعها) • وجاء في الاشتقاق لابن دريد (والبرج اشتقاقه من بروج القصر أو بروج السماء ، وهو بالقصر أشبه لأنه عظيم الخلق فسمي بذلك) • فالبارجة صفة قد انقطعت عن موصوفها في الأصل وهو (السفينة) فهي صفة غالبية أنزلت منزلة الأسماء • والألفاء صلة (البارجة) بـ (باركاه) بكاف فارسية ، ومعناها بلاط الملك وديوانه •

أما (البارجاه) الذي ذكره أبو منصور وفسّره ابن بري فهو معرب أصله الفارسي (بار) ومعناه الاذن والرخصة والاجازة • و (جاه) ومعناه الموضع والمحل ، كما هو واضح في المعاجم الفارسية ، ومنها المعجم الذمهي • وقد أجمل هذا أبو منصور حين قال : (والبارجاه كلمة أعجمية وهي موضع الاذن) ، وفسّره ابن بري بقوله (أي جعلك بواباً على باب السلطان) ، والبواب هو العاجب الذي يأذن أو يرخص في الدخول على السلطان • ولا صلة للبارجاه بـ (باركاه) خلافاً لما زعمه محقق المغرب بلا دليل ، وأثبتته المحقق بالنسخ •

وجاء في الكتاب (ص / ٤٩) :

قال أبو منصور : و (البيزار) معرب (بازيار) • ويجمع (بيزار) : (بيازرة) (١)
قال الكُميت : [من المتقارب]

كان سوابقها في الفبار صقور تعارض بيزارها

قال ابن بري : (البَيَّاز) (٢) العصا الغليظة ، وجمعها (بيازير) • قال أوس :
[من البسيط]

نَكَبَتْهَا مَاءَهُمْ لَمَّا رَأَيْتَهُمْ صَهَبَ السَّبَّالُ بِأَيْدِيهِمْ بِيَازِيرَ (٣)

قال أبو منصور: قال الأصمعي (بُخْتُ 'نَصْرُ') وهو الذي خَرَّبَ بيت المقدس ، ولا يقال بالتخفيف • قال كذا سمعت قُرَّةَ بن خالد وغيره من المسان يقول :

وقال أبو حاتم : وقال لي غير الأصمعي : إنما هو (بُخْتُ 'نَصْرُ') فأعرب ، قال :
(و بُخْتُ) : ابن ، و (نَصْرُ) اسم صنم ، فكأنه وجد عند الصنم ولم يُعرف له أب •
فنُسِبَ إليه ف قيل هو ابن الصنم (٤) •

قال ابن بري : الذي في كتاب سيبويه (بُخْتُ 'نَصْرُ') مثل (حَضْرَمُوتُ) في
الرفع (٥) جملة مركبا •

١ - أقول : لم يقل المحقق شيئا في (البيازير) : وقد جاء أبو منصور بـ (بيازير)
وقال أنه معرب (بازيار) ومعناه ، على ما جاء في المعاجم الفارسية كالمعجم الذهبي ،
(صاحب الباز) وفي الصحاح ما يؤيد ذلك ، إذ قال : (البيازرة جمع بيازير معرب
بازيار) • وجاء في حاشية الصحاح أن معناه حامل البازي أو خادم الصقر للصيد به
وصنفته البيزرة • والباز والبازي ضرب من الصقور والجمع بواز وبزاة •

وقد يكون أصل البيازير (بازدار) كما جاء في القاموس ومعناه بالفارسية (مرابي
الباز) ، وجاء (بازدار) في شعر أبي فراس كما ذكر الخفاجي في شفاء الغليل ، قال :
(وتصرف المولدون حتى قالوا في الصناعة : البزدره) • وجاء الميداني النيسابوري في
(السامي / ١٨٢) بـ (بازيار) وجعل أصله الفارسي (بازدار) وهو مروض الصقور •

وفي الألفاظ الفارسية المعربة لأدي شيران البيازير حامل البازي وأن أصله الفارسي
(بازدار) • لكنه جاء بالبيازير بمعنى (الأكثار) أيضا ، كما ذكره صاحب القاموس
ومعناه (الحارث) وجعل أصله الفارسي (بَرزيار) بفتح الباء ، وخالف الميداني
النيسابوري في (السامي / ١٥٦) فقال أن (الأكثار) بالفارسية (بَرزكر) وذكر
المعجم الذهبي (برزكار) بمعنى الزارع ، والكاف فيهما فارسية •

٢ - أقول ذهب ابن بري الى أن (البيازير) بالألف : العصا الغليظة وأن جمعه
(بيازير) واستشهد ببيت أوس • والذي في المظان أن (البَيَّازِرَ والبَيَّزِرَةَ والبَيَّازِرَةَ)
بمعنى العصا دون (البَيَّازِرَ) بالألف • ومعجم الجمع على (بيازير) في الشعر
خاصة لا يوجب أن يكون مفردة (بيازير) بالألف • فقد جاء (البيازير) في الصحاح بلا
الف كحيدَر • قال الجوهرى (البيازير خشب القصار الذي يدق به ، والبيازير المعصي
الضخام ، وبزره بالعصا ضربه بها) • وفي (السامي / ١٦١) للميداني النيسابوري
(البيازير : المِدْقَةُ) • وجاء في النهاية (في حديث علي يوم الجمل : ما شُبِّهَتْ وقع
السيوف على الهام الا بوقع البيازير على المواجن • البيازير المعصي واحدها بَيَّازِرَة

وبزيارة • والمواجن جمع ميجنة وهي الخشبة التي يدق بها القصار الثوب • وهو من (وَجَنَ) الوتد إذا دقته ، والوجن : الدق • والبيزر هذا دخيل أيضاً ، أصله (برزيار) • و (برز) بضم فسكون معناه جذع الشجرة و (يار) معناه المدق ، كما في المعجم الذهبى •

٣ - قال المحقق في الأصل (بهاريز) وهو خطأ ، والبيت في الديوان (٤٤) •

أقول : فات المحقق أن يقول شيئاً في شرح البيت • ف (نكبتها ماءهم) من نكبتة آياه إذا عدلته عنه • و (الصهبية) في الأصل من ألوان الأبل ، وهي بياض تعلوه صفرة • و (السببال) جمع (السبلة) وهي طرف اللحية • والعرب إذا قالوا أصهب السبلة عنوا به العدو ، وهم صهب السببال ، أي أعداء • وفي الصحاح : (قال الأصمعي : يقال للأعداء صهب السببال وسود الأكباد ، وإن لم يكونوا صهب السببال ، فكذلك يقال لهم) •

٤ - قال المحقق : جاء في اللسان (نصر) : ونصّر صنم ، وقد نفى هذا البناء سيبويه في الأسماء وبختنصر معروف ، وهو الذي كان خرب بيت المقدس ، عمره الله تعالى ، قال الأصمعي : إنما هو (بوختنصر) فأعرب ، و (بوخت) ابن و (نصر) صنم ، وكان وجد عند الصنم ولم يعرف له أب ، فقيل : هو ابن الصنم • وانظر المغرب (ص ٨٠ / ٨١) •

- أقول ما جاء به المحقق هو ما ذكره محقق المغرب بالحرف • وجاء في شفاء الغليل للخفاجي (ص ٣٦) : (ونصّر مشدد كَيْفَم ولا يخفف ••• وفي المقتضب لابن السيد : بخت نصر معرب بوخت بمعنى ابن ، ونصّر اسم صنم وجد عنده وسمي به ، إذ لم يعرف له أب) •

٥ - أقول جاء في الأصل (الذي في كتاب سيبويه بخت نصر مثل حضرموت في الرفع) ولا معنى له ، وفات المحقق أن يعود إلى الكتاب (٣٤١ / ١) ليتبين الأصل الصحيح للكلام • قال سيبويه : (هذا باب الترخيم في الأسماء التي كل اسم منها من شيئين كانا باثنين فضم أحدهما إلى صاحبه فجعل اسماً واحداً ••• وذلك مثل حضرموت ومعني كيرب وبخت نصر •••) وجاء شكل بخت نصر كما أورده الجواليقي • والذي أورده سيبويه أنك إذا أردت ترخيم ما جاء مركباً حذفته عجزه وأبقيت صدره • وبخت نصر في هذا كحضرموت ، فهما مركبان من شيئين كانا باثنين فجعلنا اسماً واحداً ، وهو رأي الخليل • وقد مثل سيبويه لذلك فقال : (وإذا رخصت رجلاً اسمه خمسة عشر ، قلت يا خمسة اقبل •••) فتصحیح العبارة إذن (الذي جاء في كتاب سيبويه بخت نصر مثل حضرموت في الترخيم ، جعله مركباً) لا في الرفع !

وجاء في الكتاب (ص ٥٠ و ٥١) :

قال أبو منصور : والبرخ الكثير الرخيص . قال أبو بكر (١) : هو لغة يمانية (٢) .
وأحسب أصلها عبرانياً أو سريانياً (٣) ، وهو البركة والنماء ، وأنشد للمجاج :

ولو تقول برّخوا لبرّخوا (٤)

قال ابن بري في شعره (٥) :

ولو أقول دَرَبخوا لدَرَبخوا

لفحلنسا أن سرء الثنوخ

والدربة الطاعة والخضوع .

قال ابن بري : ومن هذا الباب (البرنامج) وهي الواح (٦) يكتب فيها الحساب .

قال ابن بري : لم يذكر (البذرة) (٧) . قال ابن خالويه : البذرة ليست
بمربية ، وإنما هي كلمة فارسية وعربتها العرب يقال بعث السلطان (بذرة) مع
القافلة (٨) .

١ - قال المحقق : أبو بكر هو ابن دريد صاحب الجهرة .

- أقول : ذكر صاحب الجهرة (٢٣٢ / ١ - ٢٣٣) أن أصل البرخ البركة
والنماء ، واستشهد بقول المجاج (ولو تقول برّخوا لبرّخوا) .

٢ - أقول في اللسان (لغة عمانية) ، وليس غريباً أن ينسب إلى (العماني) ما
ينسب حيناً إلى (اليمانية) . فقد سكنت (عمان) قبائل يمانية . ولا ننس قبائل
الأزد ، والأزد أبوحي من اليمن ، وهو أزد شنومة ، وأزد عمان ، وأزد السراة .

٣ - قال المحقق وهو سرياني ، وفي المعجمات السريانية ، وفي مادة (برخا)
إفادة الزيادة والنماء . والذي يقابل (برخ) في العربية (برك) . وبرخا السريانية هي
البركة في العربية ، أقول ومن بقاء طائفة من الأصول السريانية في العربية
المحكية في العراق (برخة) بمعنى الزيادة ، وبه سميت المرأة .

- أقول السريانية لهجة من لهجات الآرامية الشرقية . وقد جاء في كتاب (الآثار
الآرامية في لغة الموصل العامية) للدكتور داود الحلبي الموصلي أن (برّخ) بالتشديد
ومعناه (برّك) يقابله في الآرامية (بوراخا) . على أن احتواء الآرامية كلمة تشبه ما في
العربية لفظاً ومعنى لا يعني بالضرورة أن العربية قد قبسته من شقيقتها ، وإنما يعني
أن الكلمة من الألفاظ السامية المشتركة ، ولا يبعد أن تكون قد انتقلت إلى اليمن
بطريق العبشة . فقد جاء في (كتاب القراءات القرآنية / ٣٢٨) للدكتور عبدالصبور

شاهين (وكذلك يمكن القول بأن الألفاظ النبطية أو السريانية المنسوبة إلى قبائل
يمانية هي من المشترك السامي الذي انتقل إلى اليمن من طريق الحبشة) .

وقد جاء في اللسان (برخوا : برخوا بالنبطية) وأحسب أن هذا ما عناه ابن دريد باستشهاده .

٤ - قال المحقق : الرجز في الديوان (ص / ٤٦٢ ، نشر عزة حسن) وهو في اللسان
غير منسوب وجاء بعده (لمار سرجيس) وقد تدخضوا) .

- أقول رواية الجمهرة (٢٣٢ / ١) كما أتت في النص . وهي في مجالس ثعلب
والصاح (ولو أقول دربخوا) قال الجوهري (دربخ الرجل إذا طأ رأسه وبسط
ظهره ، قال المجاج :

ولو أقول دربخوا لدربخوا لفحلنا ان سره التنوخ)

والتنوخ الاناخة تقول تنوخ الجمل الناقة أي أناخها . وقد جاء هذا الرجز في
النص الذي حكاه ابن بري . وفي اللسان روايتان الأولى بالزاي (ولو أقول بزخوا
لبزخوا) ومعناه : استخذوا ، والأخرى بالراء (ولو يقال برخوا لبرخوا) . وفي
الديوان (ولو أقول برخوا لبرخوا) . أما ما جاء في اللسان بعده وهو (لمار سرجيس
وقد تدخضوا) فمعنى (تدخضوا) : ذلوا ، ودخذه أذله .

٥ - قال المحقق : أي في شعر المجاج والرجز في الديوان (٤٦٢) .

أقول وجاء ذلك في الصحاح أيضاً ، كما ذكرناه مفصلاً في الحاشية السابقة .

٦ - قال المحقق : في الأصل (البرمانج) .

- أقول : في حواشي مخطوط المرب (٩٠١٢) زيادة في موضعها ، جاءت بعد
كلمة (ألواح) ويحسن اثباتها . ففي هذه الحواشي : (وهي ألواح مجموعة يكتب فيها
الحساب) . وجاء في التقريب (البرنامج الورقة الجامعة للحساب معرب برنام) .
ومن معاني (برنام) في المعجم الذهبي النظام ، وفي قاموس الفارسية للدكتور حسنين :
المنهج . والبرنامج بفتح الباء .

٧ - أقول الغريب حقاً لا يقف المحقق عند قول ابن بري (لم يذكر البذقة) ليتبين
القصد منه . ذلك أن انجوايي قد ذكر (البذقة) ، لكنه لم يذكر معناها . فقد
جاء في المعرب (والبذقة فارسية معربة / ٦٧) . ولذا كان الأصل الصحيح لكلام ابن
بري (لم يذكر معنى البذقة) . وليس هذا وحسب . فقد أردف ابن بري قوله المذكور
بما حكاه عن ابن خالويه قبل أن يقول شيئاً في معنى (البذقة) ، والأعدل أن يكون قد
قال قولاً في تفسير معناها قبل استشهاده . وقد عدت إلى حواشي مخطوط المرب
(٩٠١٢) فالتيت (البذقة بالذال المعجمة والخفارة والمبذرق الغفر ، قال ابن
خالويه .) وقد تأكد هذا بما جاء في اللسان (قال ابن بري : البذقة الخفارة .) قال
ابن خالويه .) فيكون هذا هو الأصل الكامل لكلام ابن بري . وجاء في الخفارة

كسر الغاء وضمها ، قال الجوهري (أخفرتها إذا بعثت معه خفيرا • قال أبو الجراح العقيلي ، والاسم الخفرة بالضم • وكذلك الخفارة بالضم وبالكسر) •

وقد أنكر الأستاذ أحمد محمد شاكر معقق المغرب ما جاء في الألفاظ الفارسية المعربة لأدي شير من أن (البذرقه) تكون بالذال المهملة كما تكون بالذال المعجمة ، فقال : (ولا أدري من أين أتى بالمهملة) ، أقول هذا ما جاء في المصباح ، قال الفيومي (البذرقه الجماعة تتقدم القافلة للحراسة ، وقيل معربة وقيل مولدة • وبعضهم يقول بالذال وبعضهم بالذال ، وبعضهم بهما جميعا) والمبذرق بكسر الراء من (بذرقه) إذا خفزه أي أجاره وحماه •

أما أصل البذرقه ففي الألفاظ الفارسية لأدي شير أنه فارسي وهو (بدره) ومعناه الطريق الرديء ، وأيده صاحب التقريب إذ قال (فابدلت فيه الهاء قافا • لأن الطريق في الأصل - راه - بالألف فحذفت تخفيفاً) فيكون معنى (بد) السيء والقيح ، كما جاء في المعاجم الفارسية • ولكن ما علاقة الخفارة بالطريق الرديء ؟ أقول قد يكون المراد بالطريق الرديء الطريق غير الآمن ، فهو في حاجة إلى الخفارة •

٨ - قال المحقق : قول ابن خالويه في اللسان (بذرق) •

- أقول في اللسان : وقال ابن خالويه : ليست البذرقه عربية وإنما هي فارسية فعرّبتها العرب • يقال بعث السلطان بذرقته مع القافلة بالذال معجمة •

وجاء في الكتاب (ص / ٥٢) :

باب ما أوله تاء

ومن باب التاء أيضاً (مما) لم يذكره (تيرى) اسم نهر ، قال الشاعر [من البسيط] :

سيروا بني العمّ فالأهواز موعدكم ونهر تيرى فلم تعرفكم العرب (١)

ومنها أيضاً (تكريت) اسم موضع ، قال الشاعر (٢) [من الكامل] :

لسنا كمن حلت إيساد دارها تكريت ترقب حبثها إن يلحدا

١ - قال المحقق : الشاعر هو جرير • انظر معجم البلدان (٨٣٧ / ٤) •

- أقول : رواية البيت في الأصل (فما تعرفكم) وهو في المغرب كذلك (٣٨) يسكون التاء • وهو في معجم البلدان :

سيروا بني العمّ فالأهواز منزلكم ونهر تيرى ولم يعرفكم العرب

والغريب أن يعدل المحقق عن رواية الأصل إلى رواية أخرى فلا يشير إلى ذلك ، ليفصح عما دعاه إلى هذا وحمله عليه • أما السر في إسكان آخر الفعل المضارع في حكاية المغرب (فما تعرفكم) ومعاملة المرفوع فيه معاملة المجزوم فقد كشف عنه محقق

المعرب وهدي الى موضع المسألة في كتاب الضرائر (٢٧٠) . قال الألوسي صاحب الكتاب (قال ابن عصفور في كتاب الضرائر: ومن الضرورة حذف علامتي الأعراب : الضمة والكسرة من العرف الصحيح تخفيفاً، اجراء للوصل مجرى الوقف أو تشبيهاً للضمة بالضمة من عضد ، والكسرة بالكسرة من فخذ وإبل) .

أقول قد أتى ابن جني على ذكر هذا البيت في الخصائص (٧٤/١) وهذه روايته:

سيروا بني العم فالأهواز منزلكم ونهر تيرى فلا تعرفكم المعرب
يسكون (فام) تعرفكم ، وقال : (وأنشدنا هذا أبو علي) . وأعاد ذكر البيت في موضع آخر من كتابه هذا (٣١٧/٢) وقال: (ولا تعرفكم ، فأسكن مضطراً) ، وفي موضع ثالث منه أيضاً (٣٤٠/٢) . وقال جرير قبل هذا البيت :

ما للفرزدق من عز يلوذ به إلا بني العم في أيديهم الخشب
وجاء بعده :

الضاربو النخل لا تنبو منا جلهم عن المذوق ولا يُعيهم الكرب

٢ - قال المحقق : لم أهتم الى اسم الشاعر .

- أقول البيت للأعشى من قصيدة يخاطب بها كسرى . وقد اختلفت رواية البيت فهو في الصبح المنير (١٥٤) :

لسنا كمن جعلت إيادٍ دارها تكرت تمنع حبها أن يُحصدا
وهو في ديوان الأعشى بتحقيق الدكتور محمد حسين :

لسنا كمن جعلت إيادٍ دارها تكرت تنظر حبها أن يُحصدا
وهو في الخصائص (٤٠٢/٢ و ٢٥٦/٣) :

لسنا كمن حكت إيادٍ دارها تكرت ترقب حبها أن يُحصدا

وقد فات المحقق أن يفصح عما فهمه من قول الشاعر . يقول الأعشى انهم بدو لا يستذلون ولا يخضعون كما فعلت إياد حين أقامت بتكرت فعالجت الزرع ولزمت الأرض ترقب العصاد ورضيت بالهوان .

وجاء (إياد) فيما ضبطه المحقق بالرفع ، وهكذا جاء في الصبح المنير وفي الديوان، لكنه جاء في الخصائص بالكسر لا بالرفع . وأحسب أن هذا هو الصواب . وقد قال ابن جني في توجيه ذلك (٢٥٦/٣) : (فإياد بدل من - من - وإذا كان كذلك لم يمكنك أن تنصب دارها ب - حكت - هذه الظاهرة ، لما فيه من الفصل فجئت ما تضر له فعلا يتناوله فكانه قال فيما بعد : حكت دارها . وإذا جازت دلالة المصدر على فعله والفعل على مصدره ، كانت دلالة الفعل على الفعل الذي هو مثله أدنى الى الجواز وأقرب مأخذاً

في الاستعمال) • وقد أكد ابن جني قوله هذا في غير موضع من الخصائص (٤٠٢/٢)
في باب (تجاذب المعاني والاعراب) • وذكر أن نحواً من هذا قد جاء في أي التنزيل وفي
أشعار العرب عامة •

وجاء في الكتاب (ص/ ٥٢ و ٥٣ و ٥٤) :

قال أبو منصور : وعن علي (عليه السلام) : [التنور] (١) وجه الأرض •
قال ابن بري : هذا الذي نسبته إلى علي ، رضوان الله عليه ، هو قول ابن عباس ،
وأما المنسوب إلى علي ، رضوان الله عليه ، فإنه قال (التنوير : تنوير الصبح) •
قال أبو منصور : قال ابن دريد : ومما أخذ من السريانية (التامور) ، ربما جعلوه
صبغاً أحمر ، وربما سمي دم القلب (تامورا) (٢) •
قال ابن بري : [هو] موضع تستر الشيء وأخفائه ، ومنه قيل لصومعة الراهب
(تامورة) و (تامورته) (٣) لأنها تسترته (٤) • وكذلك (التامور) لخلاف القلب لأنه
يستره • وكذلك القلب يقال له (التامور) لأنه موضع خزن السر والدم •
وربما قيل لدم القلب (تامور) لملازمته القلب ، والتباسه به على حد تسميتهم
للمزادة راوية • وربما سمي الصبغ الأحمر (تامورا) لمشايبته الدم في حرته ، قال
الأقيشر : [من الكامل]

لو أنها عرضت لأشطر راهب • عبيد الإله ضرورة متبذل
لرنا لبهجتها وحسن حديثها • ولهم من تاموره يننزّل (٥)

١ - قال المحقق : جاء في اللسان (تنر) : (قال تعالى : حتى إذا جاء أمرنا وفار
التنور - ٤٠ سورة هود - قال علي ، رضي الله عنه ، هو وجه الأرض وكل مفجر ماء)
ومثل هذا ورد عن ابن عباس في تاج المروس •

- أقول فات المحقق أن يعود إلى كتب التفسير ليتعرف قول علي عليه السلام وقول
ابن عباس فيتين وجه اعتراض ابن بري ، كما فاته أن يقول شيئاً في (التنور) ما أصله ؟
فالذي جاء في تفسير الطبري (٢٤/١٢) يؤيد ما قاله ابن بري • فقول ابن عباس هو
(التنور : وجه الأرض) وقول علي (التنور : تنوير الصبح) • ونحو من ذلك ما جاء في
تفسير القرطبي (٢٣/٩) • فقد ذكر القرطبي لتفسير (التنور) سبعة أقوال كان أولها
وجه الأرض ، قاله ابن عباس ، وكان رابعها : طلوع الفجر والصبح من قولهم نور للفجر
تنويراً ، قاله علي رضي الله عنه •

هذا وقد جاء (التنور) في التنزيل ، كما تقدم ، واختلف في أصل اللفظ • قال
الشمالي والجواليقي أنه فارسي • وقال آخرون أنه مما وافقت فيه لغة العرب لغة

المجم . وفي النهاية : (التنور الذي يخبر فيه ، يقال انه في جميع اللغات كذلك . وقال بعضهم انه من تنر ، وآخرون: انه من نور) .

و (التنور) اما أن يكون على (فعول) بالتشديد من (تنر) ، وليس هذا الحرف في العربية ، الا أن يقال انه مات . قال الأزهري (ولا نعرفه في كلام العرب ، لأنه مهمل) . واما أن يكون على (تفعول) من النور وأصله (تنور) بواو ين ، حكاه الألويسي عن ثعلب ، وقال به جماعة ، وقد أثره محقق المغرب ، ولا شيء يمنعه لكنه مرجوح .

وقيل ان (التنور) في كل لغة ، وفي هذا نظر . قال الليث (التنور عمت بكل لسان) . وقد قال بهذا الرأي ابن جنى في الخصائص (٢٨٦/٣) اذ قدر أنه (وفاق وقع بين لغتين أو ثلاث أو نحو ذلك ، ثم انتقل بالنقل في جميعها) . قال أبو الفتح : (وما أقرب هذا من نفسي) . قلت قد أشرت في فصل عقده حول نشوء اللغات في كتابي (مذاهب وآراء في نشوء اللغة وتدرج معانيها) الى أن ما يمكن أن يتفق فيه كثير من اللغات ، في الغالب ، هو اللفظ الذي يتولد بمحاكاة أصوات الطبيعة فيكون لفظاً في اللغة الانسانية ، وليس (التنور) كذلك . وقد علل الدكتور عبد الصبور شاهين في كتابه (القراءات القرآنية / ٣٦١) ذهاب الأئمة الى هذا الرأي بأن (التنور) قد ورد في قصة نوح عليه السلام وهو الأب الثاني للبشر ، ثم تفرعت لغات البشر فانشبت عن لغته . ولا أحسب أنه يمكن التمويل على هذا . وقد أثر الدكتور شاهين أن يكون (التنور) معرباً عن الفارسية ، كما حكاه الاتقان واللسان ، وعندني أنه الرأي الراجح . ذلك أن جمود اللفظ قرينة من قرائن عجمته . و (تنور) يتخفيف النون الفرن بالفارسية و (تنوره) المدخنة كما في قاموس الفارسية للدكتور عبد النعيم محمد حسنين . وقد ذكر الدكتور الحلبي الموصل في كتابه (الآثار الآرامية) أن له أصلاً في الآرامية ، وليس هذا دليلاً على أنه سامي الأصلي . ذلك أنه ليس متصرفاً فيها ، فقد يكون اللفظ قد انتهى الى العربية بطريق الآرامية . فقد لاحظ العلماء مثلاً انتقال لفظ (الصراط) من اليونانية الى العربية بطريق الآرامية ، وانتقال لفظ (الكرسي) من الصينية الى الفارسية فالآرامية فالعربية ، كما أشار الى ذلك صاحب (القراءات القرآنية) .

٢ - قال المحقق : ما ذهب اليه ابن الجواليقي في (تامور) وما ذهب اليه ابن بري ورد كله في اللسان ، وهذا يعني أن الثاني أكمل ما ذكره الأول ، وليس من خطأ يحمل على ابن الجواليقي .

- أقول لم يعقب ابن بري على ما جاء به الجواليقي تغطية له ، وإنما قال ما قال احاطة بمعاني (التامور) وكشفاً عن أصل دلالاته .

فقد ذكر العرب للتامور معاني خمسة (٨٥) هي دم القلب والصبغ الأحمر وموضع السر وعرين الأسد والصومعة ، وزاد ابن بري معنيين هما غلاف القلب والقلب . وجاء في حواشي مخطوط العرب (٩٠١٢) معنى ثالث هو (الابريق) ، وأضاف الى ذلك

(وزير الملك) في مقابلة (موضع السر) لأن الوزير محل سر الملك . ثم دل ابن بري على أصل دلالة (التامور) حين قال أنه موضع التستر والاختفاء وأنه الصومعة لأنها تستر الراهب وأنه غلاف القلب لأنه يستتره ، وأنه القلب لأنه موضع خزن السر والدم ، وأنه الابريق لأنه يستتر ما فيه من خمر أو مساء وهكذا . . . وقد جاء في الصحاح (والتامورة الصومعة وقولهم فلان أسد في تامورته أي في عرينه ، والتامورة غلاف القلب والتامورة الابريق . . . والتامور الدم ويقال النفس) .

أما أصل اللفظ فقد ذكر المعرب أنه سرياني ، وذكر في المعجم في (تمر) كالصباح ، أو (أمر) كالقاموس .

٣ - أقول أثبت المحقق مجاء في الأصل (تامورة وتامورته) والخطا فيه واضح ، وقدفاته أن يتدارك التعريف ويثبت الصواب وهو (تامور وتامورة) ، ففي المعرب (والتامورة صومعة الراهب ويقال تامور بلا هاء) .

٤ - أقول كررت (تستره) في الأصل ، إذ جاء فيه (تستره وتستره) فاكتمني المحقق باحداهما واسقط الثانية ، ولم يلتفت إلى ما فيه من التعريف فالصحيح (تستره وتستره) وهو من (أسرّه) بمعنى أخفاه . وهذا يطابق ما بدأ به ابن بري كلامه حين قال (وهو موضع تستر الشيء وأخفائه) !

٥ - قال المحقق: نسب البيتان في اللسان إلى ربيعة بن مقروم الضبي ، الأول في (بتل) والثاني في (تمر) . وقد ورد البيت الأول منسوباً إلى النابغة في (صرر) برواية لا تختلف عما ذكر إلا في الكلمة الأخيرة من الرواية المثبتة في الأصل واللسان (بتل) وهي :

لو أنها عرضت لأشمط راهب عبيد الإله ضرورة متعبد

ولم أجد فيما تيسر لدي من المصادر نسبتهما أو نسبة أحدهما إلى الأقيشر الذي ذكره ابن بري .

- أقول : أثبت المحقق عجز البيت الأول في الأصل (عبيد الإله ضرورة متبتل) برفع (ضرورة متبتل) خطأ ، والصحيح فيهما الجر ، والمعنى (إذا عرضت لراهب أشمط عابد للإله ضرورة متبتل) فضرورة صفة للراهب ، وكذلك متبتل . وقد جاء كذلك في اللسان (بتل) ، وفي حواشي المخطوط (٩٠١٢) . وجاء في اللسان (صرر) : (ضرورة متعبد) بالجر أيضاً .

كما أثبت المحقق عجز البيت الثاني (ولهم من تاموره يتنزل) خطأ ، وصوابه (بتنزل) بجر (تنزل) بالباء . وقد جاء كذلك في المعرب ، والأغانسي (٩٢/١٩) واللسان (تمر) وحواشي المخطوط (٩٠١٢) .

وجاء في اللسان (لَدَنَا لِبَهْجَتِهَا) بدلا من (لَدَنَا لِبَهْجَتِهَا) ، وهو في الأغاني (لصَبَا) .
والضرورة من لم يحج أو لم يتزوج ، للواحد والجمع . قال الجوهري (والضرورة في شعر
الناطقة : الذي لم يأت النساء ، كأنه أصرع على تركهن) .

وقد أورد القاضي الجرجاني صاحب (الوساطة بين المتنبي وخصومه) البيت الأول
(ص / ١٥٣) مما سُرِق من الشعر بلفظه فنسبه الى الناطقة وجعل قافيته (متمبدا) ثم
نسبه الى ربيعة بن مقروم وجعل قافيته (مُتَبْتَل) .

أما (الأقيشر) الذي نسب ابن بري البيتين اليه فهو المغيرة بن الأسود بن وهب
الأسدي ، ولقب بالأقيشر لأنه كان أحمر الوجه أقشر ، وكان يفضب اذا قيل له الأقيشر
(الشعر والشعراء لابن قتيبة / ٥٤٠) .

وجاء في الكتاب (ص / ٥٤ و ٥٥) :

قال أبو منصور : و (التخريص) لغة في (الدخريص) واحده (تِخْرِص) و
(تِخْرِصَة) ، أعجمي معرب .

قال ابن بري : صوابه (التخريص) لغة في (الدخاريص) [واحده تخرص] (١) و
(تخرصة) .

قال أبو منصور : قال أبو بكر (٢) : قال قوم (التخم) واحد (التخموم) وهي
حدود الأرض ، عربي صحيح ، وأنشد لامرأة (٣) : [من الخفيف] .

يا بني التخموم لا تظلموها ^١ ^٢ ^٣ ^٤ ^٥ ^٦ ^٧ ^٨ ^٩ ^{١٠} ^{١١} ^{١٢} ^{١٣} ^{١٤} ^{١٥} ^{١٦} ^{١٧} ^{١٨} ^{١٩} ^{٢٠} ^{٢١} ^{٢٢} ^{٢٣} ^{٢٤} ^{٢٥} ^{٢٦} ^{٢٧} ^{٢٨} ^{٢٩} ^{٣٠} ^{٣١} ^{٣٢} ^{٣٣} ^{٣٤} ^{٣٥} ^{٣٦} ^{٣٧} ^{٣٨} ^{٣٩} ^{٤٠} ^{٤١} ^{٤٢} ^{٤٣} ^{٤٤} ^{٤٥} ^{٤٦} ^{٤٧} ^{٤٨} ^{٤٩} ^{٥٠} ^{٥١} ^{٥٢} ^{٥٣} ^{٥٤} ^{٥٥} ^{٥٦} ^{٥٧} ^{٥٨} ^{٥٩} ^{٦٠} ^{٦١} ^{٦٢} ^{٦٣} ^{٦٤} ^{٦٥} ^{٦٦} ^{٦٧} ^{٦٨} ^{٦٩} ^{٧٠} ^{٧١} ^{٧٢} ^{٧٣} ^{٧٤} ^{٧٥} ^{٧٦} ^{٧٧} ^{٧٨} ^{٧٩} ^{٨٠} ^{٨١} ^{٨٢} ^{٨٣} ^{٨٤} ^{٨٥} ^{٨٦} ^{٨٧} ^{٨٨} ^{٨٩} ^{٩٠} ^{٩١} ^{٩٢} ^{٩٣} ^{٩٤} ^{٩٥} ^{٩٦} ^{٩٧} ^{٩٨} ^{٩٩} ^{١٠٠} ^{١٠١} ^{١٠٢} ^{١٠٣} ^{١٠٤} ^{١٠٥} ^{١٠٦} ^{١٠٧} ^{١٠٨} ^{١٠٩} ^{١١٠} ^{١١١} ^{١١٢} ^{١١٣} ^{١١٤} ^{١١٥} ^{١١٦} ^{١١٧} ^{١١٨} ^{١١٩} ^{١٢٠} ^{١٢١} ^{١٢٢} ^{١٢٣} ^{١٢٤} ^{١٢٥} ^{١٢٦} ^{١٢٧} ^{١٢٨} ^{١٢٩} ^{١٣٠} ^{١٣١} ^{١٣٢} ^{١٣٣} ^{١٣٤} ^{١٣٥} ^{١٣٦} ^{١٣٧} ^{١٣٨} ^{١٣٩} ^{١٤٠} ^{١٤١} ^{١٤٢} ^{١٤٣} ^{١٤٤} ^{١٤٥} ^{١٤٦} ^{١٤٧} ^{١٤٨} ^{١٤٩} ^{١٥٠} ^{١٥١} ^{١٥٢} ^{١٥٣} ^{١٥٤} ^{١٥٥} ^{١٥٦} ^{١٥٧} ^{١٥٨} ^{١٥٩} ^{١٦٠} ^{١٦١} ^{١٦٢} ^{١٦٣} ^{١٦٤} ^{١٦٥} ^{١٦٦} ^{١٦٧} ^{١٦٨} ^{١٦٩} ^{١٧٠} ^{١٧١} ^{١٧٢} ^{١٧٣} ^{١٧٤} ^{١٧٥} ^{١٧٦} ^{١٧٧} ^{١٧٨} ^{١٧٩} ^{١٨٠} ^{١٨١} ^{١٨٢} ^{١٨٣} ^{١٨٤} ^{١٨٥} ^{١٨٦} ^{١٨٧} ^{١٨٨} ^{١٨٩} ^{١٩٠} ^{١٩١} ^{١٩٢} ^{١٩٣} ^{١٩٤} ^{١٩٥} ^{١٩٦} ^{١٩٧} ^{١٩٨} ^{١٩٩} ^{٢٠٠} ^{٢٠١} ^{٢٠٢} ^{٢٠٣} ^{٢٠٤} ^{٢٠٥} ^{٢٠٦} ^{٢٠٧} ^{٢٠٨} ^{٢٠٩} ^{٢١٠} ^{٢١١} ^{٢١٢} ^{٢١٣} ^{٢١٤} ^{٢١٥} ^{٢١٦} ^{٢١٧} ^{٢١٨} ^{٢١٩} ^{٢٢٠} ^{٢٢١} ^{٢٢٢} ^{٢٢٣} ^{٢٢٤} ^{٢٢٥} ^{٢٢٦} ^{٢٢٧} ^{٢٢٨} ^{٢٢٩} ^{٢٣٠} ^{٢٣١} ^{٢٣٢} ^{٢٣٣} ^{٢٣٤} ^{٢٣٥} ^{٢٣٦} ^{٢٣٧} ^{٢٣٨} ^{٢٣٩} ^{٢٤٠} ^{٢٤١} ^{٢٤٢} ^{٢٤٣} ^{٢٤٤} ^{٢٤٥} ^{٢٤٦} ^{٢٤٧} ^{٢٤٨} ^{٢٤٩} ^{٢٥٠} ^{٢٥١} ^{٢٥٢} ^{٢٥٣} ^{٢٥٤} ^{٢٥٥} ^{٢٥٦} ^{٢٥٧} ^{٢٥٨} ^{٢٥٩} ^{٢٦٠} ^{٢٦١} ^{٢٦٢} ^{٢٦٣} ^{٢٦٤} ^{٢٦٥} ^{٢٦٦} ^{٢٦٧} ^{٢٦٨} ^{٢٦٩} ^{٢٧٠} ^{٢٧١} ^{٢٧٢} ^{٢٧٣} ^{٢٧٤} ^{٢٧٥} ^{٢٧٦} ^{٢٧٧} ^{٢٧٨} ^{٢٧٩} ^{٢٨٠} ^{٢٨١} ^{٢٨٢} ^{٢٨٣} ^{٢٨٤} ^{٢٨٥} ^{٢٨٦} ^{٢٨٧} ^{٢٨٨} ^{٢٨٩} ^{٢٩٠} ^{٢٩١} ^{٢٩٢} ^{٢٩٣} ^{٢٩٤} ^{٢٩٥} ^{٢٩٦} ^{٢٩٧} ^{٢٩٨} ^{٢٩٩} ^{٣٠٠} ^{٣٠١} ^{٣٠٢} ^{٣٠٣} ^{٣٠٤} ^{٣٠٥} ^{٣٠٦} ^{٣٠٧} ^{٣٠٨} ^{٣٠٩} ^{٣١٠} ^{٣١١} ^{٣١٢} ^{٣١٣} ^{٣١٤} ^{٣١٥} ^{٣١٦} ^{٣١٧} ^{٣١٨} ^{٣١٩} ^{٣٢٠} ^{٣٢١} ^{٣٢٢} ^{٣٢٣} ^{٣٢٤} ^{٣٢٥} ^{٣٢٦} ^{٣٢٧} ^{٣٢٨} ^{٣٢٩} ^{٣٣٠} ^{٣٣١} ^{٣٣٢} ^{٣٣٣} ^{٣٣٤} ^{٣٣٥} ^{٣٣٦} ^{٣٣٧} ^{٣٣٨} ^{٣٣٩} ^{٣٤٠} ^{٣٤١} ^{٣٤٢} ^{٣٤٣} ^{٣٤٤} ^{٣٤٥} ^{٣٤٦} ^{٣٤٧} ^{٣٤٨} ^{٣٤٩} ^{٣٥٠} ^{٣٥١} ^{٣٥٢} ^{٣٥٣} ^{٣٥٤} ^{٣٥٥} ^{٣٥٦} ^{٣٥٧} ^{٣٥٨} ^{٣٥٩} ^{٣٦٠} ^{٣٦١} ^{٣٦٢} ^{٣٦٣} ^{٣٦٤} ^{٣٦٥} ^{٣٦٦} ^{٣٦٧} ^{٣٦٨} ^{٣٦٩} ^{٣٧٠} ^{٣٧١} ^{٣٧٢} ^{٣٧٣} ^{٣٧٤} ^{٣٧٥} ^{٣٧٦} ^{٣٧٧} ^{٣٧٨} ^{٣٧٩} ^{٣٨٠} ^{٣٨١} ^{٣٨٢} ^{٣٨٣} ^{٣٨٤} ^{٣٨٥} ^{٣٨٦} ^{٣٨٧} ^{٣٨٨} ^{٣٨٩} ^{٣٩٠} ^{٣٩١} ^{٣٩٢} ^{٣٩٣} ^{٣٩٤} ^{٣٩٥} ^{٣٩٦} ^{٣٩٧} ^{٣٩٨} ^{٣٩٩} ^{٤٠٠} ^{٤٠١} ^{٤٠٢} ^{٤٠٣} ^{٤٠٤} ^{٤٠٥} ^{٤٠٦} ^{٤٠٧} ^{٤٠٨} ^{٤٠٩} ^{٤١٠} ^{٤١١} ^{٤١٢} ^{٤١٣} ^{٤١٤} ^{٤١٥} ^{٤١٦} ^{٤١٧} ^{٤١٨} ^{٤١٩} ^{٤٢٠} ^{٤٢١} ^{٤٢٢} ^{٤٢٣} ^{٤٢٤} ^{٤٢٥} ^{٤٢٦} ^{٤٢٧} ^{٤٢٨} ^{٤٢٩} ^{٤٣٠} ^{٤٣١} ^{٤٣٢} ^{٤٣٣} ^{٤٣٤} ^{٤٣٥} ^{٤٣٦} ^{٤٣٧} ^{٤٣٨} ^{٤٣٩} ^{٤٤٠} ^{٤٤١} ^{٤٤٢} ^{٤٤٣} ^{٤٤٤} ^{٤٤٥} ^{٤٤٦} ^{٤٤٧} ^{٤٤٨} ^{٤٤٩} ^{٤٥٠} ^{٤٥١} ^{٤٥٢} ^{٤٥٣} ^{٤٥٤} ^{٤٥٥} ^{٤٥٦} ^{٤٥٧} ^{٤٥٨} ^{٤٥٩} ^{٤٦٠} ^{٤٦١} ^{٤٦٢} ^{٤٦٣} ^{٤٦٤} ^{٤٦٥} ^{٤٦٦} ^{٤٦٧} ^{٤٦٨} ^{٤٦٩} ^{٤٧٠} ^{٤٧١} ^{٤٧٢} ^{٤٧٣} ^{٤٧٤} ^{٤٧٥} ^{٤٧٦} ^{٤٧٧} ^{٤٧٨} ^{٤٧٩} ^{٤٨٠} ^{٤٨١} ^{٤٨٢} ^{٤٨٣} ^{٤٨٤} ^{٤٨٥} ^{٤٨٦} ^{٤٨٧} ^{٤٨٨} ^{٤٨٩} ^{٤٩٠} ^{٤٩١} ^{٤٩٢} ^{٤٩٣} ^{٤٩٤} ^{٤٩٥} ^{٤٩٦} ^{٤٩٧} ^{٤٩٨} ^{٤٩٩} ^{٥٠٠} ^{٥٠١} ^{٥٠٢} ^{٥٠٣} ^{٥٠٤} ^{٥٠٥} ^{٥٠٦} ^{٥٠٧} ^{٥٠٨} ^{٥٠٩} ^{٥١٠} ^{٥١١} ^{٥١٢} ^{٥١٣} ^{٥١٤} ^{٥١٥} ^{٥١٦} ^{٥١٧} ^{٥١٨} ^{٥١٩} ^{٥٢٠} ^{٥٢١} ^{٥٢٢} ^{٥٢٣} ^{٥٢٤} ^{٥٢٥} ^{٥٢٦} ^{٥٢٧} ^{٥٢٨} ^{٥٢٩} ^{٥٣٠} ^{٥٣١} ^{٥٣٢} ^{٥٣٣} ^{٥٣٤} ^{٥٣٥} ^{٥٣٦} ^{٥٣٧} ^{٥٣٨} ^{٥٣٩} ^{٥٤٠} ^{٥٤١} ^{٥٤٢} ^{٥٤٣} ^{٥٤٤} ^{٥٤٥} ^{٥٤٦} ^{٥٤٧} ^{٥٤٨} ^{٥٤٩} ^{٥٥٠} ^{٥٥١} ^{٥٥٢} ^{٥٥٣} ^{٥٥٤} ^{٥٥٥} ^{٥٥٦} ^{٥٥٧} ^{٥٥٨} ^{٥٥٩} ^{٥٦٠} ^{٥٦١} ^{٥٦٢} ^{٥٦٣} ^{٥٦٤} ^{٥٦٥} ^{٥٦٦} ^{٥٦٧} ^{٥٦٨} ^{٥٦٩} ^{٥٧٠} ^{٥٧١} ^{٥٧٢} ^{٥٧٣} ^{٥٧٤} ^{٥٧٥} ^{٥٧٦} ^{٥٧٧} ^{٥٧٨} ^{٥٧٩} ^{٥٨٠} ^{٥٨١} ^{٥٨٢} ^{٥٨٣} ^{٥٨٤} ^{٥٨٥} ^{٥٨٦} ^{٥٨٧} ^{٥٨٨} ^{٥٨٩} ^{٥٩٠} ^{٥٩١} ^{٥٩٢} ^{٥٩٣} ^{٥٩٤} ^{٥٩٥} ^{٥٩٦} ^{٥٩٧} ^{٥٩٨} ^{٥٩٩} ^{٦٠٠} ^{٦٠١} ^{٦٠٢} ^{٦٠٣} ^{٦٠٤} ^{٦٠٥} ^{٦٠٦} ^{٦٠٧} ^{٦٠٨} ^{٦٠٩} ^{٦١٠} ^{٦١١} ^{٦١٢} ^{٦١٣} ^{٦١٤} ^{٦١٥} ^{٦١٦} ^{٦١٧} ^{٦١٨} ^{٦١٩} ^{٦٢٠} ^{٦٢١} ^{٦٢٢} ^{٦٢٣} ^{٦٢٤} ^{٦٢٥} ^{٦٢٦} ^{٦٢٧} ^{٦٢٨} ^{٦٢٩} ^{٦٣٠} ^{٦٣١} ^{٦٣٢} ^{٦٣٣} ^{٦٣٤} ^{٦٣٥} ^{٦٣٦} ^{٦٣٧} ^{٦٣٨} ^{٦٣٩} ^{٦٤٠} ^{٦٤١} ^{٦٤٢} ^{٦٤٣} ^{٦٤٤} ^{٦٤٥} ^{٦٤٦} ^{٦٤٧} ^{٦٤٨} ^{٦٤٩} ^{٦٥٠} ^{٦٥١} ^{٦٥٢} ^{٦٥٣} ^{٦٥٤} ^{٦٥٥} ^{٦٥٦} ^{٦٥٧} ^{٦٥٨} ^{٦٥٩} ^{٦٦٠} ^{٦٦١} ^{٦٦٢} ^{٦٦٣} ^{٦٦٤} ^{٦٦٥} ^{٦٦٦} ^{٦٦٧} ^{٦٦٨} ^{٦٦٩} ^{٦٧٠} ^{٦٧١} ^{٦٧٢} ^{٦٧٣} ^{٦٧٤} ^{٦٧٥} ^{٦٧٦} ^{٦٧٧} ^{٦٧٨} ^{٦٧٩} ^{٦٨٠} ^{٦٨١} ^{٦٨٢} ^{٦٨٣} ^{٦٨٤} ^{٦٨٥} ^{٦٨٦} ^{٦٨٧} ^{٦٨٨} ^{٦٨٩} ^{٦٩٠} ^{٦٩١} ^{٦٩٢} ^{٦٩٣} ^{٦٩٤} ^{٦٩٥} ^{٦٩٦} ^{٦٩٧} ^{٦٩٨} ^{٦٩٩} ^{٧٠٠} ^{٧٠١} ^{٧٠٢} ^{٧٠٣} ^{٧٠٤} ^{٧٠٥} ^{٧٠٦} ^{٧٠٧} ^{٧٠٨} ^{٧٠٩} ^{٧١٠} ^{٧١١} ^{٧١٢} ^{٧١٣} ^{٧١٤} ^{٧١٥} ^{٧١٦} ^{٧١٧} ^{٧١٨} ^{٧١٩} ^{٧٢٠} ^{٧٢١} ^{٧٢٢} ^{٧٢٣} ^{٧٢٤} ^{٧٢٥} ^{٧٢٦} ^{٧٢٧} ^{٧٢٨} ^{٧٢٩} ^{٧٣٠} ^{٧٣١} ^{٧٣٢} ^{٧٣٣} ^{٧٣٤} ^{٧٣٥} ^{٧٣٦} ^{٧٣٧} ^{٧٣٨} ^{٧٣٩} ^{٧٤٠} ^{٧٤١} ^{٧٤٢} ^{٧٤٣} ^{٧٤٤} ^{٧٤٥} ^{٧٤٦} ^{٧٤٧} ^{٧٤٨} ^{٧٤٩} ^{٧٥٠} ^{٧٥١} ^{٧٥٢} ^{٧٥٣} ^{٧٥٤} ^{٧٥٥} ^{٧٥٦} ^{٧٥٧} ^{٧٥٨} ^{٧٥٩} ^{٧٦٠} ^{٧٦١} ^{٧٦٢} ^{٧٦٣} ^{٧٦٤} ^{٧٦٥} ^{٧٦٦} ^{٧٦٧} ^{٧٦٨} ^{٧٦٩} ^{٧٧٠} ^{٧٧١} ^{٧٧٢} ^{٧٧٣} ^{٧٧٤} ^{٧٧٥} ^{٧٧٦} ^{٧٧٧} ^{٧٧٨} ^{٧٧٩} ^{٧٨٠} ^{٧٨١} ^{٧٨٢} ^{٧٨٣} ^{٧٨٤} ^{٧٨٥} ^{٧٨٦} ^{٧٨٧} ^{٧٨٨} ^{٧٨٩} ^{٧٩٠} ^{٧٩١} ^{٧٩٢} ^{٧٩٣} ^{٧٩٤} ^{٧٩٥} ^{٧٩٦} ^{٧٩٧} ^{٧٩٨} ^{٧٩٩} ^{٨٠٠} ^{٨٠١} ^{٨٠٢} ^{٨٠٣} ^{٨٠٤} ^{٨٠٥} ^{٨٠٦} ^{٨٠٧} ^{٨٠٨} ^{٨٠٩} ^{٨١٠} ^{٨١١} ^{٨١٢} ^{٨١٣} ^{٨١٤} ^{٨١٥} ^{٨١٦} ^{٨١٧} ^{٨١٨} ^{٨١٩} ^{٨٢٠} ^{٨٢١} ^{٨٢٢} ^{٨٢٣} ^{٨٢٤} ^{٨٢٥} ^{٨٢٦} ^{٨٢٧} ^{٨٢٨} ^{٨٢٩} ^{٨٣٠} ^{٨٣١} ^{٨٣٢} ^{٨٣٣} ^{٨٣٤} ^{٨٣٥} ^{٨٣٦} ^{٨٣٧} ^{٨٣٨} ^{٨٣٩} ^{٨٤٠} ^{٨٤١} ^{٨٤٢} ^{٨٤٣} ^{٨٤٤} ^{٨٤٥} ^{٨٤٦} ^{٨٤٧} ^{٨٤٨} ^{٨٤٩} ^{٨٥٠} ^{٨٥١} ^{٨٥٢} ^{٨٥٣} ^{٨٥٤} ^{٨٥٥} ^{٨٥٦} ^{٨٥٧} ^{٨٥٨} ^{٨٥٩} ^{٨٦٠} ^{٨٦١} ^{٨٦٢} ^{٨٦٣} ^{٨٦٤} ^{٨٦٥} ^{٨٦٦} ^{٨٦٧} ^{٨٦٨} ^{٨٦٩} ^{٨٧٠} ^{٨٧١} ^{٨٧٢} ^{٨٧٣} ^{٨٧٤} ^{٨٧٥} ^{٨٧٦} ^{٨٧٧} ^{٨٧٨} ^{٨٧٩} ^{٨٨٠} ^{٨٨١} ^{٨٨٢} ^{٨٨٣} ^{٨٨٤} ^{٨٨٥} ^{٨٨٦} ^{٨٨٧} ^{٨٨٨} ^{٨٨٩} ^{٨٩٠} ^{٨٩١} ^{٨٩٢} ^{٨٩٣} ^{٨٩٤} ^{٨٩٥} ^{٨٩٦} ^{٨٩٧} ^{٨٩٨} ^{٨٩٩} ^{٩٠٠} ^{٩٠١} ^{٩٠٢} ^{٩٠٣} ^{٩٠٤} ^{٩٠٥} ^{٩٠٦} ^{٩٠٧} ^{٩٠٨} ^{٩٠٩} ^{٩١٠} ^{٩١١} ^{٩١٢} ^{٩١٣} ^{٩١٤} ^{٩١٥} ^{٩١٦} ^{٩١٧} ^{٩١٨} ^{٩١٩} ^{٩٢٠} ^{٩٢١} ^{٩٢٢} ^{٩٢٣} ^{٩٢٤} ^{٩٢٥} ^{٩٢٦} ^{٩٢٧} ^{٩٢٨} ^{٩٢٩} ^{٩٣٠} ^{٩٣١} ^{٩٣٢} ^{٩٣٣} ^{٩٣٤} ^{٩٣٥} ^{٩٣٦} ^{٩٣٧} ^{٩٣٨} ^{٩٣٩} ^{٩٤٠} ^{٩٤١} ^{٩٤٢} ^{٩٤٣} ^{٩٤٤} ^{٩٤٥} ^{٩٤٦} ^{٩٤٧} ^{٩٤٨} ^{٩٤٩} ^{٩٥٠} ^{٩٥١} ^{٩٥٢} ^{٩٥٣} ^{٩٥٤} ^{٩٥٥} ^{٩٥٦} ^{٩٥٧} ^{٩٥٨} ^{٩٥٩} ^{٩٦٠} ^{٩٦١} ^{٩٦٢} ^{٩٦٣} ^{٩٦٤} ^{٩٦٥} ^{٩٦٦} ^{٩٦٧} ^{٩٦٨} ^{٩٦٩} ^{٩٧٠} ^{٩٧١} ^{٩٧٢} ^{٩٧٣} ^{٩٧٤} ^{٩٧٥} ^{٩٧٦} ^{٩٧٧} ^{٩٧٨} ^{٩٧٩} ^{٩٨٠} ^{٩٨١} ^{٩٨٢} ^{٩٨٣} ^{٩٨٤} ^{٩٨٥} ^{٩٨٦} ^{٩٨٧} ^{٩٨٨} ^{٩٨٩} ^{٩٩٠} ^{٩٩١} ^{٩٩٢} ^{٩٩٣}

قال ابن بري : ذكر ابن خالويه أنه قد جمع (فَعُول) على (فُعُول) وهو زَبُور وزُبُور وعُذُوب وعُذُوب وتَخُوم وتَخُوم . وفيما قاله نظر ، ان (زُبُورا) بالضم جمع زبر بالكسر مثل قدر و قدور . وعذوب بالضم جمع عاذب مثل جلوس وجالس . وتخوم بالضم جمع تخم بالفتح مثل فلس وفلوس (٦) . هذا هو الصحيح الذي لا اختلاف فيه (٧) .

١ - قال المحقق : سقط من الأصل .

- أقول فات المحقق أن يوضح وجه اعتراض ابن بري ، ويبين معنى التخريص والتخريض (بكسر الأول فيهما ، ويكشف عن أصلهما الأعجمي .

فقد ذهب الجواليقي الى أن (التخريص) بكسر أوله جمع واحده (تخرص وتخرصة) بكسر التاء والراء فيهما . والصحيح ما أشار إليه ابن بري حين قال ان الجمع هو (التخاريص) وواحدة (التخرص والتخرصة) .

والدخريص والدخريصة والدخرص والدخريصة بكسر الأول ، وجاء بإبدال داله تاء ، ومعناه بنية الثوب ، أي رقمته التي تزداد في نحره لتوسيعه ، كما جاء في المظان كالجبهة والمغرب وشفاء الغليل والتاج . وأصل الدخريص أو التخريص في الفارسية (تيريز) . وقال الميداني النيسابوري في (السامي / ١٣٤) : (الدخريص : تيريز) . وجاء نحو من ذلك في القاموس . وقال أدبي شير في الفاظه (٣٤) : (التخريص : بنية الثوب تعريب تيريز ، والتخرصة والتخريص والتخريصة والدخرص لغات فيه) ذكر هذا بفتح التاء ، خلافا لسائر المظان ، لكنه كسر الدال .

المحقق في ترمذ

٢ - قال المحقق (الجبهة - ٧/٢) .

٣ - قال المحقق : لم يشر ابن دريد الى أن القائل (امرأة) بل قال : وأنشدوا لأبي قيس صرمة بن أبي أنس الأنصاري .

والبيت في اللسان منسوب الى أحيعة بن الجلاح ، وقيل هو لأبي قيس بن الأسلت (تخم) .

- أقول هذا ما ذكره محقق المغرب الأستاذ أحمد محمد شاکر وحكاه المحقق ولم يشر الى ذلك . ولكن اذا كان الجواليقي قدوهم فنسب البيت لامرأة ، وكان ابن دريد قد نسب لأبي قيس الأنصاري ، وكان اللسان قد نماء لأبي قيس بن الأسلت أو لأحيعة ، فما الذي قاله ابن بري حقا في تصحيح قول الجواليقي ، أقال انه لامرأة هذا أو ذاك ، كما جاء في الأصل ، أم قال انه لأبي قيس بن الأسلت أو لأحيعة نفسيهما كما جاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) ، وهي تطابق حواشي ابن بري في الغالب ٩٩ .

وأحيعة بن الجلاح شاعر جاهلي ، وهو سيد الأوس ، أما زوجه فهي سلمى بنت عمرو ابن لبيد البغارية . وقد خلف عليها بعده هاشم بن عبد مناف فولدت له عبد المطلب بن هاشم ، فهي جدة الرسول ﷺ ، أم جده . وأما أبو قيس بن الأسلت فهو شاعر جاهلي

شجاع واسمه الحارث ، قيل انه أسلم ، والأسلت هو المقطوع الأنف . وأما أبو قيس بن صرمة فهو شاعر جاهلي صحب الرسول ﷺ ، وقد جاء هذا في الاشتقاق لابن دريد .

٤ - أقول : أثبت المحقق (التخوم) بضم التاء ، وقد روي في هذا البيت بفتح التاء وضمها في التاج والمخصص وسواهما ، كما روي بالفتح والضم في غير بيت مما جاءت به المظان . والعُقَال بضم أوله وتشديد ثانيه مَرَض يأخذ في قوائم الدابة ، هذا أصل معناه .

٥ - قال المحقق : أقول لعل (التخوم) كلمة سامية جعلت في العربية بالخاء فأفادت هذا المعنى ، وجعلت على الأصل بالهاء فكان منها : تهم وتهامة ، ويدل على ذلك (تهوم) العبرانية لأداء معنى حدود الأرض ، ولما استعملت في العربية حملت على الجمع لأنها (فُعول) توهاً .

- أقول جاء في كتاب (الآثار الآرامية في لغة الموصل العامية) للدكتور داود العلي الموسلي أن تخوم الأرض حدودها ، وأنه في الآرامية (تحوما) بضم أوله ، وقد أورد ما حكاه شفاء الغليل عن العرب من أن اللفظ عربي صحيح كما ذهب إليه ابن دريد ، أو معرب كما قال به آخرون ، وأردف (أقول الصحيح أن تخوم أرامية من تحوما . . ولما كانت على وزن فُعول من أوزان الجمع المكسر مثل بيوت جمع بيت ظنوها جمعاً وجعلوا لها مفرداً فقالوا - تخم) .

أقول الأصل ، إذا اتفق أن تعاقب لفظان متشابهان في لفتين ساميتين على معنى واحد ، أن يكون اللفظ من الألفاظ السامية المشتركة ، فلا يقطع بأصلته في أحدهما وانتقاله إلى الأخرى ، ما لم تشهد بذلك القرائن وعندي أن ثمة من القرائن ما ينم على عُممة (التخوم) ذلك لاضطراب الأقوال في مفردة وجمعه ، كما ستراه ، ووقف تصرفه في العربية على قولهم (تاخمه يتاخمه) !

وقد جاء في هذا الحرف ست لغات ، اذ روي الجمع على تخوم بالضم وتخم بضميتين . أما (تخوم) بالضم فقد جاء مفردة على أربعة أوجه هي : تخوم بالضم والفتح ، وتخم بفتح فسكون ، وضم فسكون . أما (تخم) بضميتين فقد جاء واحده على وجهين هما (تخوم وتخوم) بفتح الأول وضمه . وذهب ابن السكيت إلى الفتح فقال في إصلاح المنطق (تخوم وتخم بضميتين كصَبُور وصَبْر) . ومذهب الجوهري (تخم وتخوم) كفلس وفلس ، وهو مذهب الفراء ، كما ذكره ابن بري ، خلافاً للتاج ، فقد جاء فيه (وقال الفراء هي التخوم مضمومة جمعه تخوم أيضاً) .

وذكر ابن بري أن مذهب أهل الشام (تخم وتخوم) كمذهب الجوهري وأيده صاحب اللسان ، وقال ابن منظور في موضع آخر (وقد قيل أحدهما تخم وتخم بفتح وضم ، شامية) . وحكى التاج عن ابن السكيت أن الواحد تخم بالضم شامية ، فدل هذا أن المفرد في الشامية بالفتح والضم جميعاً .

٦ - قال المحقق: جاء في اللسان: البصريون يقولون تخوم بالضم، والكوفيون يقولون تخوم بالفتح .

- أقول أورد المحقق هنا طرفاً مما حكاه محقق المغرب عن اللسان، ولم يكشف عن مرماه، فما الذي يعنيه قول البصريين (تخوم) بالضم، وقول الكوفيين (تخوم) بالفتح؟

حكى ابن بري عن ابن خالويه أنه قال تخوم بالفتح يجمع على تخوم بالضم، وكذا القول في زبور وعذوب . على أن هذا الذي حكاه ابن بري عن ابن خالويه، قد نسبته اللسان إلى ابن بري نفسه، وليس صحيحاً ما حكاه اللسان، ذلك أن ما رواه ابن بري عن ابن خالويه قد جاء حقاً في كتاب (ليس) لابن خالويه بالحرف، إذ قال (ص/ ١١٣): (ليس في كلام العرب فَعْمول بفتح الفاء، جُمع على فَعْمول بضم الفاء إلا ثلاثة أحرف ليس بين الواحد والجمع إلا فتحة وضمة، إذا فتحت فهو واحد، وإذا ضُمّت كان جمعاً والأحرف الثلاثة هي: . والعذوب هو الذي ترك الأكل لشدة العطش فجاء كمأذِب . والزبور بالفتح كتاب داود عليه السلام وجمعه (زُبُر) بضمّتين، كما جاء في التنزيل . والزبور بالضم جمع (زبر) بالكسر، كما قال ابن بري، وهو بمعنى المكتوب .

أما كلام ابن بري فهو ما عقب به على قول ابن خالويه .

وقول اللسان (والبصريون يقولون تخوم بالضم، والكوفيون يقولون تخوم بالفتح) قد قصد به أن البصريين يجمعون (تخوماً) بالضم على (تخوم) بالضم أيضاً، والكوفيون يجمعون (تخوماً) بالفتح على (تخوم) بالضم . على أن التاج قد حكى عن الفراء، وهو عماد الكوفيين (هي التخوم مضمومة جمعه تخوم أيضاً) .

٧ - أقول في قول ابن بري (وتخوم جمع تخم مثل فلس وفلوس، وهذا هو الصحيح الذي لا اختلاف فيه) . أقول في قول ابن بري هذا نظر! فقد رأيت اختلاف الأئمة في مفرد هذا الحرف وجمعه، وحكى ابن بري نفسه (التخم) بضم الأول مفرداً وأشار إلى أنه يجمع على (تخوم) بالضم أيضاً .

وجاء في الكتاب (ص/ ٥٧ و ٥٦) :

قال أبو منصور: ويقال: إن التاريخ الذي يؤرخه الناس ليس بعربي محض، وإن المسلمين أخذوه عن أهل الكتاب .

وتاريخ المسلمين أرخ من سنة الهجرة، وكتب في خلافة عمر رضي الله عنه، فصار تاريخاً إلى اليوم .

وقيل إنه عربي، واشتقاقه من (الأرخ) وهو ولد البقرة الوحشية إذا كانت أنثى، بفتح الهمزة وكسرهما، كأنه شيء حدث كما يحدث الولد (١) . وأنشد الباهلي لرجل كان بالبصرة (٢): [من الغفيف] .

ليت لي في الخميس خمسين عيناً (٣) كلتها حول مسجد الأشياخ
مسجد (٤) لا تزال تهوي اليه أم أرخ قناعها متراخي
ويقال ان (الارخ) الوقت ، و (التاريخ) كانه التوقيت .
قال ابن بري (الارخ) الفتية من البقر .

قال الفراء : وهي التي لم يكنز عليها الثيران ، والمرب تشبّه بها النساء الغيرات ،
وقال الشاعر : [من الرجز] .

يمشّين هونا مشية الاراخ (٥)

وقال ابن مقبل : [من البسيط]

أو نعمة من إرخ الرمل أخذلها عن إلفها واضح الخدين مكحول (٦)
وفيما حكا (الارخ) الوقت ، ولم يذهب أحد الى هذا ، وانما قال ابن درستويه (٧)
الارخ من البقر . واشتقاق (الارخ) والتاريخ واحد ، لأن الفتى وقت من السن ،
والتاريخ وقت من الزمان . وقد أحسن فيه كل الأحسان ، والتاريخ أحسن (٨) .

١ - قال المحقق : وجاء في الجمهرة (٢١٦/٢) وورّخت الكتاب وأرخته . ومتى
أرخ كتابك ووّرّخ ، أي متى كتب .

- أقول هذا ما حكاه محقق المغرب (٨٩) عن الجمهرة ، وتام الحكاية (ذكر عن
يونس وأبي مالك أنهما سمعا عن العرب) . ويعني ذلك أنهما ينفيان أن يكون اللفظ
ممرّباً . وسنسط القول في أصل اللفظ فيما بعد . وجاء في الصحاح نحو ما جاء في
الجمهرة ، قال الجوهري (التاريخ تعريف الوقت والتاريخ مثله ، وأرخت الكتاب بيوم
كذا وورّخته بمعنى . والاراخ بقراء الوحش ، الواحدة إرخ) .

٢ - قال المحقق : جاء في اللسان : لرجل مدني كان بالبصرة .

- أقول : هذا ما ذكره محقق المغرب الأستاذ أحمد محمد شاكر بالحرف
فحكاه عنه المحقق الدكتور السامرائي ولعل الباهلي هذا هو الباهلي البصري الشاعر
المقل ، واسمه محمد بن محمد بن عبد الرحمن . بن مسلم ، وكنيته أبو أمامة ، كما
في معجم المرزباني (٤٠٧) .

٣ - أقول كذا جاء في المغرب واللسان ، وهو في التاج (خمسين عاماً) .

٤ - أقول أثبت المحقق (مسجد) بالرفع ، وقد جاء بالجر في المغرب واللسان
والتاج ، وأحسبه الصواب . ف (مسجد) بالجر ، بدل من (مسجد الأشياخ) بالجر ،
في البيت السابق . وقد أبدل النكرة ها هنا من المعرفة بعد استيفاء شرطه ، وذلك بوصفه ،

لثلا يكون غير المقصود أوفى من المقصود ، وذلك نعو ما جاء في التنزيل من قوله تعالى
(كلا لئن لم ينته لنسفنا بالناصية ، ناصية كاذبة خاطئة - ١٦/١٧ العلق) .

٥ - قال المحقق : لم أهدأ الى الراجز ، ولم أقف على رجزه .

- أقول : جاء في تعقيب الدكتور الضامن (الرجز في التنبيه والإيضاح عما وقع في
الصباح لابن بري (٨٢٢/١) ، واللسان والتاج (أرخ) ، ولم ينسب الى قائل معين
فيها) . والقول ما قال .

والهون بفتح فسكون مصدر هان عليه الشيء أي خف . تقول مرة على هونه
بالفتح ، وهينته بالكسر ، أي على سكون وخفة وهذوء . أما الهون بالضم فهو الهوان .
وفي التنزيل : (أيمسكه على هون أم يدسه في التراب - ٥٩/النحل) .

٦ - قال المحقق : انظر الديوان (ط - دمشق / ١٣٨١) ص / ٣٨٤ .

- أقول جاء في اللسان (قال ابن بري : هذا البيت يقوي قول من يقول ان الأرخ
الفتية بكسراً كانت أو غير بكر . إلا تراه قد جعل لها ولدا
بقوله واضح الخدين مكحول) . وابن مقبل هذا شاعر جاهلي هو تميم بن أبي بن مقبل ،
من بني المعجلان (الشعر والشعراء / ٤٢٤ ، وجمهرة أشعار العرب / ٨٥٣) . وفي
الاشتقاق أنه يكنى أبا الحرّة .

٧ - قال المحقق : هو عبدالله بن جعفر (ابن درستويه) صاحب المبرد ، ولقي ابن
قتيبة . توفي سنة (٣٤٧ هـ) انظر تاريخ بغداد - ٤٢٩/٩ ، وبغية الوعاة - ٣٦/٢٠ .

- أقول (ابن درستويه) هو أبو محمد عبدالله بن جعفر بن المزدبان ، وجاء
(درستويه) بضم الدال والراء وسكون السين وضم التاء وسكون الواو وفتح الياء
بعدها هاء ساكنة ، كما ضبط بفتح الدال والراء والواو ، جاء ذلك في وفيات الأعيان لابن
خلكان (٢٤٧/٢) .

٨ - أقول الذي أثبتته المحقق (واشتاق الأرخ) وصوابه (واشتقاق الأرخ) كما
أثبتناه . وقد فات المحقق أن يرمي الأصل بعد ذلك . فالذي أثبتته من كلام ابن درستويه
(الأرخ من البقر ، واشتقاق الأرخ والتاريخ واحد . لأن الفتى وقت من السن والتاريخ
وقت من الزمان) وصوابه (لأن الفتاء وقت من السن والتاريخ وقت من الزمان
انقضى للأمة) وسباق الكلام يقتضيه ، بعد أن تقدم أن (الأرخ) :
(الفتية من البقر) . وأردف (وقد أحسن فيه كل الإحسان ، والتاريخ واحد) .
فما الذي فهمه المحقق من هذا الكلام وكيف تأتي له أن يشبه ويسكت عنه فلا يحاول أن
يتبين فحواه ويقومه ؟ وحقيقة الأمر أن ابن بري يعلق على قول ابن درستويه فيقول :
(وقد أحسن فيه كل الإحسان) ويردف (وجمع الأرخ والتاريخ أحسن جمع) ،
أي قرن هذا الى ذاك فأحسن الجمع بينهما .

قلت لا بد بعد هذا من ايضاح ما ثار فيه الخلاف حول أصل (التاريخ) أهو أعجمي أم عربي . ففي شفاء الغليل للخفاجي (قيل هو عربي من الارخ، وهو ولد البقرة الوحشية كأنه شيء حدث ، كما يحدث الولد . وقيل هو معرب - ماه روز - ذكره في نهاية الادراك . وهو تعريب غريب) .

وقد اعتل محقق العرب الأستاذ أحمد محمد شاكر بفرابة هذا التعريب فحكم بأصالة اللفظ .

ومن الباحثين من عرض لهذا التعريب الغريب حقاً ، كالشيخ طاهر الجزائري في كتابه (التقريب) ، وهو عالم في العربية والفارسية ، بل له في الصنعة نفاذ فهو فيها أستاذ . قال الجزائري : (ومن ذلك التاريخ ، وقد وقع الاضطراب في أصله كثيراً . . . فنقول : التاريخ مصدر أرخ يؤرخ ، وهو مأخوذ من - ماه روز - ومعنى ماه : الشهر ، ومعنى روز : اليوم) . وحاول أن يمل وجه التعريب فقال (فحدثت من - ماه روز - الألف وأبدلت فيه الهاء همزة ، والزاي خاء ، فصارت ماروخ . ثم أخذ من لفظ - ماروخ - الفارسي الأصل ، لفظ الأرخ . ومن لفظ الأرخ أخذ أرخ ويؤرخ وتاريخ) . واستدرك فقال : (وقد تبين بما ذكر أنه لم يقع هنا تعريب على الوجه المعتاد . . ولذلك اشتد فيه الاشكال . .)

وذكر الشيخ الجزائري ما جاء في بعض المظان من أن عمر قد استشار ملك الأهواز في أمر التاريخ ، وكان قد أسلم على يده ، فقال له : (إن للمعجم حساباً يسمونه ماه روز . . . فعرّبوا لفظ ماه روز بمؤرخ ، وجعلوا مصدره : التاريخ وصرّفوه) .

أقول إذا كان (ماه روزة) يتكوّن الهاء الأولى وفتح الزاي ، في اللغة الفارسية ، بمعنى (التاريخ) كما جاء في المعجم الذهبى ، فينبغي أن يكون لمعرب هذا المعنى ، فكيف اتفق لهذا المعرب أن يكون بلفظ (المؤرخ) على صيغة اسم الفاعل ، ليشق منه المصدر ؟

أفليس في توجيه تعريب اللفظ ، على هذه الصورة ، تكلفاً واضحاً يوحي بالشك في نسبته الى الفارسية ويدعو الى القول بعروبه ، لا سيما وأن العرب قد اتسمت في تصريفه فقالوا (أرخ) بالتخفيف و (أرخ) بالثقل و (ورخ) بالواو و (أرخ) بالمد . وإذا كان ابن فارس قد ذهب في المقاييس (٩٤/١) الى أن (التاريخ) لم يسمع عن العرب ، فقد جاء في الجمهرة (٢١٦/٢) أنه (ذكر عن يونس وابن مالك أنهما سمعا عن العرب) .

وجاء في الكتاب (ص/ ٥٧ و ٥٨ و ٥٩) :

قال أبو منصور : [قال الأصمعي] (١) : (الترخ) (٢) الخيط الذي يمدّ على البناء فيبنى عليه وهو أعجمي معرب ، واسمه بالعربية (الامام) (٣) .

قال ابن بري: يقول الانسان اذا غضب على صاحبه : لأقيمئك على (التثر) (١)،
كما يقول : لأقيمئك على أذن من الشعر .

قال أبو منصور : و (الثوث) قيل هو فارسي معرب ، وأصله (التوث) فأعربته
فجعلت (الشام) تاء ، وألحقته ببعض أبياتها .

قال ابن بري : [قوله] : (وألحقته ببعض أبياتها) • لا معنى له [لأنه] لم
يتغير بناؤه كما (٥) كان عليه في حال المجمية (٦) • وإنما أبدل من ثائه تاء •

وقال أبو حنيفة (٧) : لم أسمع أحداً يقول في الشعر بالتاء ، وإنما هو بالشام ،
وأنشد لمحبوب [بن أبي المَشْنَط] النهشلي (٨) : [من البسيط] •

لروضة " من رياض الحزن أو طرف " من القرية جرد " غير " محروث

أحلى وأشهى لمينسي ان مررت به من كرخ بغداد ذي الرمان والثوث (٩)

قال أبو منصور : و (التلام) أعجمي معرب • قيل : هم الصاغة ، وقيل : غلمان
الصاغة ، وقيل : هم التلاميذ (١٠) •

قال ابن بري : واحد (التلام) تسلّم مثل ذئاب وذنب • ومثله لفيلان بن سلمة (١١) :
[من الكامل]

وسربال مضاعفة دلاص قد أحرز شكها صنع التلام (١٢)

١ - قال المحقق : كذا في المعرب (٩٠)

٢ - قال المحقق : في الأصل (التير) •

- أقول : الغريب أن الذي في الأصل (التير) لا (التير) • وثمة لفظان متشابهان
على كل حال ، قيل انهما معربان : الأول هو (التثر) بضم التاء وتشديد الراء ، وهو
الخيطة الذي يقدر به البناء ، ويقال له الامام والمطر • قال ابن دريد في الجمهرة
(٤٠ / ١) : (وهو عندهم معرب) • وحكى اللسان عن الأصمعي أنه فارسي أصله (تثر) ،
ولم أره في المعجم الذهبى ، بل رأيت (تار : خيط ، سلك) • وذكر (التثر) بضم وراء
مشددة الميداني النيسابوري في (السامي / ١٤٤) ، فقال : (الامام والمطر والتثر)
والزيج : رزه بنا • ومعنى (رزه) في الفارسية (بزاي فارسية) الحبل ، و(بنا) :
البناء •

والثاني : هو التير بكسر التاء ، ويقال له (الجائر) ، وهو الجزع يقام في حوز
البيت أي وسطه • وكان العرب قد أخذته من الفارسية بلفظه • فقد جاء (التير) في
المعجم الذهبى للعمود الخشبي المستقيم ، وذكره أدبي شير في الفاظه للخشبة المعترضة
بين العاطلين ، وقال انه فارسي بعث • وفي اللسان (التير : العاجز بين العاطلين ،
فارسي معرب) •

٣ - أقول جاء في أساس البلاغة للزمخشري : (وقوم البناء على الامام ، وهو الزريق . وأنشد التوزي :

وخلفته حتى اذا تم واستوى كمنخة ساقٍ أو كمتنٍ امام

٤ - أقول جاء ذلك عن الليث في التهذيب : (الليث : التثر - كلمة يتكلم بها العرب ، اذا غضب أحدهم على الآخر قال : والله لأقيمَنَّكَ على التثر) وحكاها عنه اللسان . وجاء ذلك في حواشي المخطوط أيضاً (٩٠١٢) وأضاف : (يعني هذا الخيط) .

٥ - أقول فات المحقق أن الصحيح هو قول ابن بري (لم يتغير بناؤه عما كان عليه) لا (كما كان عليه) !

٦ - أقول : الذي جاء في الأصل (في حال العربية) فأنبته المحقق (في حال العجمية) والصحيح (حال تعريبه) أي عند تعريبه ، كما جاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) ، ويستقيم به المعنى .

٧ - قال المحقق : أبو حنيفة الدينوري أحمد بن داود ، نحوي لغوي ، توفي (٢٨٢ هـ) .

أقول : الذي أثبته المحقق (وقال أبو حنيفة) والذي جاء في الأصل (عن أن أبا حنيفة قال ٠٠٠) والصواب (على أن أبا حنيفة قال ٠٠) . لكن قوله (على أن ٠٠) يوحى بأن الكلام قبله مفاد لما ذهب إليه أبو حنيفة . ولعله قد سقط من الأصل ما أثبته اللسان من قول ابن بري (وحكى الأصمعي أنه بالشام في اللغة الفارسية ، وبالتاء باللغة العربية) فصح بمدّه الاحتجاج بقول أبي حنيفة على أن العرب قد استعملته بالتاء في الشعر . والدینوری بفتح الدال والنون والواو ، وهو عالم مشارك في علوم كثيرة (بغية الوعاة - ١٣٢) ووفاته حول (٢٩٠ هـ) على خلاف .

٨ - قال المحقق : تكلمة الاسم من اللسان .

٩ - أقول : (المشنط) بفتحيتين وتشديد النون المفتوحة ، معناه الطويل جداً .

٩ - قال المحقق : وقد جاء بين البيتين بيت هو :

للنور فيه اذا مسج الندى ارج يشفي الصداغ وينقي كل ممفوث

وبعد هذه الأبيات الثلاثة ثلاثة أخرى . انظر (اللسان - توث) .

١٠ - أقول فات المحقق أن يقول شيئاً في أصل لفظ (التوث) . فقد ذهب كثير من الأئمة الى أن (التوث) مؤرّب ، أصله فارسي على بنائه ، بشاء بدلاً من التاء الثانية . وقد جاء في الشعر بالتاء على أصله . ويستعمله الفرس اليوم بالتاء كما في المعجم الذهبي ، اذ زال حرف التاء من حروف الفارسية . وذهب بعضهم الى أصالة اللفظ في العربية ، كصاحب الجمهرة ، اذ قال (١٩٨/٣) : (والتوث الفرصاد الذي تسميه العامة التوث) ولم يشر الى عجمته كماداته في ذكر الألفاظ المعربة .

وقال ابن دريد نحواً من هذا في الاشتقاق أيضاً (٩٥) ، وخالفه صاحب التهذيب اذ قال :
(التوث كأنه فارسي ، والعرب تقول التوث بتاوين) . فأشيد في ذلك الأسمي حين قال
انه بالشاء في اللغة الفارسية ، وبالشاء في اللغة العربية ، خلافاً لأبي حنيفة الدينوري الذي
قال انه بالشاء ، فجري قوله مجرى الضد من قوله الجوهري .

١٠ - قال المحقق : والتلاميذ جمع تلميذ بمعنى المتعلم ، وقد ذهب اللغويون
القدامى الى أن الكلمة فارسية فأعربت . والرأي أنها كلمة سامية والأصل (لَسَد) في
المبرانية بمعنى تعلم ، والمصدر (تلمود) أي التعلم ، وبه سمي (التلمود) الذي أعربه
العرب فقالوا (التلمود) أو (التلموذ) ، وهو الكتاب المعروف المشتمل على تعليمات وشروح
للمهد القديم المشتملة على (المِشنا) و (الكمارا) .

- أقول لعل من المفيد أن أوضح أن (التلمود) قسمان : تلمود اورشليم (أو
التلمود الفلسطيني) والتلمود البابلي . والتلمود يحتوي شقين هما المتن والشرح ،
ويسميان (المِشنا) بكسر أوله ، وقد دون بالعربية القديمة ، ويضاف إليهما (العاشية)
وهو ما يدعونه بـ (الجمارا) بكسر أوله ، وقد دونت بالأرامية .

أما الأصل الثنائي الذي يعني الجمع والاحاطة والمعرفة فهو (لم) ، في العربية وفي
بعض اللغات السامية ، على ما ذهب إليه الأب (أنس مرمرجسي الدومنيكي) في محاولته
المعجمية ، وقد مثل لذلك بـ (التَم) و (عَلِم) !

١١ - قال المحقق : وهو في اللسان : غيلان بن سلمة الثقفي ، والشاهد فيه أيضاً .
- أقول هو غيلان بن سلمة بن معتب الثقفي . قال المرزباني : كان أحد حكام تيس
من الجاهلية (الاصابة - ١٩٢/٥ ، ومعجم المرزباني - ٦٤/٤) .

١٢ - أقول : الدلاص : اللين البراق ، وشك الثوب اذا خاطه . والسلام بكسر الشاء
جمع تلم بالكسر أيضاً ، وهو غلام الصاغة ، وجاء التلام بفتح الشاء في الأصحاح بمعنى
التلاميذ ، سقطت منه الذال . وفي اللسان (التلامي) بفتح التاء واثبات الياء ، قيل انه
التلاميذ بحذف الذال ، كما جاء الثعالي ، للثعالب ، والآراني للآرانب ، والتلامي
للتلاميذ ، تلاميذ الصاغة .

وجاء في الكتاب (ص/٦٠ و ٦١) :

باب ما أوله الجيم

قال أبو منصور : لم تجتمع الجيم والقاف في كلمة عربية الا بعاجز (١) نحو :
(جَلَوْبِق) وهو اسم ، و (جَرْنَدَق) وهو اسم أيضاً (٢) . وذكر سوى ذلك .

قال ابن بري : و (الجَلَوْبِق) اسم رجل (من بني) (٣) سعد ، وفيه يقول
الفرزدق : [من الطويل] :

رأيت رجلاً ينفج المسك منهم وريح الخروء من ثياب الجَلَوْبِق (٤)

وقال أبو منصور في هذا الباب : ورجل (أجوق) وهو الغليظ المنق ، و (الجوق) الجماعة من الناس (٥) .

قال ابن بري : حكى الأزهري عن المنذري (٦) عن ثعلب عن ابن الأعرابي : أنه يقال : في وجهه [شَدَنَ] (٧) و (جَوَقَ) أي مَيَّلَ . يقال : جَوَقَ يَجْوَقُ فهو (أجوق) أي مائل الشدق ، وجمعه (جوقة) (٨) .

وحكى الأزهري أيضاً عن الليث (الجوق) (٩) القطيع من الرعام ، ليس له واحد (١٠) .

١ - أقول : قال الجوهري في صحاحه (فصل الجيم من باب القاف) ، وحكاه عنه السيوطي في مزهره (١ / ١٦٠) : (الجيم والقاف لا يجتمعان في كلمة واحدة من كلام العرب ، إلا أن يكون معرباً أو حكاية صوت) . وفحوى ذلك أنه إذا اجتمع في لفظ عربي أصيل جيم وقاف فهو لا محالة حكاية للصوت . وقد حكى من الألفاظ المعربة : (الجردقة للرغيف ، والجرامقة لقوم بالموصل ، والجوسق للقصر ، وخلق بالتشديد وكسر الجيم واللام لموضع بالشام ، والجوالق بالضم للوعاء ، والجلاهق بالضم للبندق ، والمنجنيق آلة الحرب التي يرمى بها العجارة) ، وحكى مما جاء لحكاية الصوت : الجلبلق بفتح الجيم واللام وسكون النون ، لصوت الباب في حالة فتحه واصفاه .

وحكى أبو منصور في المغرب (٩٤) عن الجوهري لابن دريد (٢ / ١١٠) : (لم تجتمع الجيم والقاف في كلمة عربية إلا بحاجز) وفحوى ذلك أنه إذا اجتمع في لفظ عربي جيم وقاف فلا يشترط أن يكون حكاية لصوت ولو كان أصيلاً . ويتبين بذلك فرق ما بين كلام ابن دريد ، وقد حكاه عنه أبو منصور ، وبين ما تقدم من قول الجوهري . وقد أورد ابن دريد ستة من الألفاظ العربية الأصيلة هي (الجلوبق والجردنق ، وهما اسمان ، والأجوق وهو الغليظ المنق والجلنفقة وهي الأتان السمين ، والجنبشقة للمرأة الكريهة ، والجمفليق للمرأة المسترخية اللحم) ، كما ذكر من المعربات (الجوالق والجوسق وخلق والمنجنيق) . وقد استدلت على حكم ابن دريد بأصالة الكلمات الست الأولى ، أنه عددها على أنها عربية ، ولم يشر إلى عجمة كلمة منها ، ثم قال (فأما الجوالق والجوسق فمعربان ، كما أشار صراحة إلى عجمة (خلق والمنجنيق) . فتبين أن هذه الكلمات الأربع التي أعقبت الست الأولى ، معربة ، إذا صح هذا الاستدلال . لكنه أقحم بين الكلمات الست الأولى (الجوق بفتححتين للجماعة من الناس) بعد لفظ (الأجوق) وقال (وأحسبه دخيلاً) ! ويبدو أن الحكم ما هنا بأصالة الكلمة أو عجمتها ليس مبرماً ، كما سنراه .

٢ - قال المحقق (المغرب ص / ٩٤) .

- أقول : قال ابن دريد في الاشتقاق (٥٦١) : (أما جَلَوْبَقٌ فالواو زائد ، وأحسبه من الجلبقة ، وهو حكاية لصوت وقوع حوافر الخيل ، سمعت جلبقة الخيل) ، وأردف (وجرسندق النون زائدة ، وأحسب أصله أعجمياً ، وهو من الجردق) . ويتبين بهذا أن حكم ابن دريد بعجمة (الجردنق) في الاشتقاق يخالف ما بدا لنا من حكمه بمروبة هذا اللفظ في الجمهرة . وفي المغرب (ص / ١١) أن الجلوبق والجردنق معربان ، إذ قال (لم تجتمع

الجميل والقاف في كلمة عربية ، فمتى جاءتا في كلمة فاعلم أنها معربة ، من ذلك جلوبق
وجرندق (٠٠) .

٣ - قال المحقق : سقط من الأصل واثبتناه من اللسان .

- أقول جاء ذلك في العباب أيضا ، على ما حكاه التاج ، كما جاء في حواشي المخطوط
(٩٠١٢) .

٤ - قال المحقق : والذي في ديوان الفرزدق (٥٤٦/٢) رواية أخرى :

فسلو أنني داويت قوماً شفيتهم ولكنني لاقيت مثل الجلوبق

- أقول : في التاج أن (الجلوبق) كان رجلاً خبيثاً منكراً ، فقال الفرزدق في ذمّه هذا
البيت (الذي رواه ابن بري) وسواه . وقد جاء في ديوان الفرزدق ، كما قال المحقق ، بيت
آخر من قصيدة قالها الشاعر في عبدالله بن شريك ، وكان آخرها بيتان أولهما هذا الذي
ذكره المحقق (فلو أنني داويت ٠٠) والثاني :

وكنت أرى أن الجلوبق قد شوى فينفق لي من بين ركني مخفق

وقد أراد بالجلوبق هنا لصاً من بني سعد . وشوى : مات ، وينفق : يخرج ،
ومخفق : من أرض بني سعد . (الديوان ط . دار صادر - ٤٤/٢ - ٤٦) .

أما عن أصل لفظ الجلوبق فإنه إذا كان عربياً فلا بد أن يكون أصلاً حكاية صوت ، إذا
صح قول الجوهري في أن القاف والجميل لا تجتمعان في كلمة ، إلا كانت معربة أو
حكاية صوت . قال صاحب الاشتقاق (٥٦١) : (أما جلوبق فالواو زائدة وأحسبه من الجلبة
وهو حكاية صوت وقوع حوافر الخيل . سمعت جلبة الخيل) .

٥ - قال المحقق : قال ابن دريد : وأحسبه دخيلاً ، وكذلك قال ابن سيده فيما نقله
عنه في (اللسان) . وقد ساق المؤلف بمثل ذلك مواد من المغرب في هذا الباب مساق من
يوهم كلامه أن ما قبله معرب أيضاً .

٦ - أقول فات المحقق أن يقول شيئاً في التعريف بالمنذري : فالمنذري هو محمد بن
أبي جعفر المنذري الهروي أبو الفضل . نحوي لغوي مصنف . شيخ أبي منصور محمد بن
أحمد الأزهري . اختلف إلى ثعلب وإلى المبرّد توفي (٣٢٩ هـ) [معجم الأدباء ٨٨/٩٩] .

٧ - قال المحقق : الزيادة من اللسان .

- أقول (الشدَف) بفتحين : التواء في الرأس ، وهو أشدّ وشِدَف بالكسر ، كما
تقول أجوق وجوق بالكسر ، عن اللسان .

٨ - قال المحقق : كذا في الأصل ، وحق ما جاء على فعلام أن يجمع على (فعل)
نحو : أحمر وحمرام : حمر ، فكيف كان (جوق) ؟

— أقول فات المحقق أن ما تراءى له في الأصل أنه (جوقة) بهاء ، إنما هو (جوق)
فملا مضموم الأول بلا هاء ، ولا بد من إثباتها كذلك ، خلافا لما فعل • ووددت لو توثق من
ذلك بمراجعة المظان •

٩ — أقول ثمة معنيان لمادة (جوق) • الأول غلظ العنق وميل الفك • فالأجوق هو
غلظ العنق كما قال الجواليقي ، أو مسائل الشدق كما قال ابن بري ، وحكاه عن الأزهري ،
وفعله جَوَّقَ بالكسر يجوق بالفتح كتمبب يمتعب ، والمصدر الجَوَّق بفتحين كالتمبب ،
والصفة أجوق وجوق بالكسر ، كما جاء في اللسان ، وهو عربي باتفاق •

أما المعنى الثاني فلا صلة له بالمعنى الأول ، فالجَوَّق بفتح فسكون الجماعة من
الناس كما ذكر الجواليقي عن ابن دريد • والجَوَّق القطيع من الرعاء أمرهم واحد ،
كما حكاه الأزهري عن الليث ، في كلام ابن بري • وجاء في الصحاح (الجوقة جماعة من
الناس) • ولكن ما أصله ؟

ذهب ابن دريد في الجمهرة صراحة إلى أنه دخيل (١١٠/٢) وكذلك فعل ابن
سيده • وذهب هذا المذهب الرمخشري في أساسه أيضا • قال أدي شير في الفاظه (الجوق
الجماعة من الناس تعريب جوخ الذي هو بمعناه) • وفي المعجم الذهبي : (جوخ أو
جوخه) وفسره بـ (فوج وجوقة ورهط) • وقد تصرف العرب فيه فقالوا : جوقته تجويقاً
إذا جمعه ، وتجوق فلان جمع جوقاً من الناس ، على ما جاء في الأساس •

بقي أن نشير إلى أن محقق المغرب قد نفى المعجمة عن (الجوق) محتجاً بما جاء في المغرب
(٩٤) • أقول إن ما جاء به الجواليقي قد حكاه عن ابن دريد ، وقد صرح هذا بمعجمة اللفظ
كما رأيت ، ولو أن للجواليقي رأياً يخالفه ، لأشار إليه ، وأدلى بحجته •

١٠ — أقول : الغريب حقاً أن يسكت المحقق عما جاء في الأصل ! فما معنى ما حكاه
الأزهري عن الليث ، كما أثبتته المحقق ، وهو (الجَوَّق القطيع من الرعاء ليس له واحد) ؟
ولو عاد إلى المظان كاللسان لوجد (كل قطيع من الرعاء أمرهم واحد) أو (كل خليط
من الرعاء أمرهم واحد) • والرعاء جمع راع كقأض وقضاة ، وكذلك الرعاء كجائع وجياح ،
كما في الصحاح • فالصحيح في عبارة الليث (القطيع من الرعاء أمرهم واحد) ، وهو
ما كان ينبغي أن يثبت ، وقد جاء كذلك في حواشي مخطوط المغرب (٩٠١٢) •

وجاء في الكتاب (ص/٦١) :

قال أبو منصور : و (الجلاهق) الذي يرمى به الصبيان ، وهو الطين المدور
المدلق يرمى به عن القوس ، فارسي مغرب ، وأصله بالفارسية (جلاهه) (١) الواحدة
(جلاهقة) والاثنان (جلاهقتان) •

وقال النضر (٢) : ويقال : جهلقت جَلاهقاً : قدّم الهام وأخّر اللام .
قال ابن بري : فسّر الجلاهق في بيت أبي الطيب (٣) بأنه قوس البندق وهو قوله :
[من الرجز] .

كانما الجلد لعري الناهق . منحدرٌ عن سِيَتِي جَلاهق (٣)
وقال ابن بري : من هذا (جَاهِلِقْ) و (جَابِرْص) (٤) : مدينتان ، أحدهما
بالمشرق ، والأخرى بالمغرب ليس وراءهما نسي ، عن الليث .
١ - قال المحقق : والذي في اللسان والقاموس : (جله) .

- أقول فات المحقق أن يقول شيئاً في أصل (الجلاهق) . فقد جاء في الصحاح
(والجلاهق البندق بضم أوله ، ومنه قوس الجلاهق ، وأصله بالفارسية : جَلَه بضم
ففتح ، وهي كبّة غزل ، والكثير : جَلُها بضم فسكون ، وبها سمي الحائك) . وفي اللسان
والقاموس والتاج نحو من ذلك . وجاء في الألفاظ لأدي شير : (الجلاهق البندق الذي
يُرمى ، والحائك . وأصله بالفارسية جَلَه بضم ففتح ، وهو كبّة من غزل ، والكثير منها
جَلُها بضم فسكون ، وبها سمي الحائك بالفارسية وهو أيضاً جُولُها بضم الجيم وفتح
اللام بالتركية والكردية) . وفي المعجم الذهبي (جُولَه بضم الجيم وفتح اللام : الناسج
والفازل) .

٢ - قال المحقق هو النضر بن شُمَيْل .
- أقول : النضر بن شُمَيْل بضم ففتح هو أبو الحسن ، أحد أصحاب الخليل . امام
في اللغة والأنساب وصاحب غريب ونحو وفقه وعروض . (البلغة للفيروز آبادي) .
٣ - قال المحقق : هو أبو الطيب المتنبي ، وأما في الأصل فقد جاء ابن الطيب .
وقال : والسِيّة للقوس هي طرف قابها ، وقيل رأسها ، والجلاهق : البندق يرمى به
الصبيان .

- أقول البيت من قصيدة يصف بها المتنبي فرساً تأخر الكلا عنه بوقوع الثلج ،
وقد قال في مطلعها :

ما للمروجِ الخضرِ والحَدائقِ يشكو خلاها كثرة الموائقِ

والخلا : الكلا الرطب ، والناهق ، في البيت الذي رواه ابن بري : هو عظم ، وسينا
القوس : بكسر السين وفتح الياء المخففة ، جانبها ، والجلاهق البندق كما مر ومنه قوس
الجَلاهق . يصف الشاعر جلد الفرس فيشبه رقته وصلابته على ناهقه بمتن قوس البندق ،
كذا في شرح أبي الفتح ، وقد نقله الواحدي والمكبري عن أبي الفتح بحرفه . وفي
الصحاح : (سِيّة القوس بكسر السين في سية وفتح الياء ما عطف من طرفيها والجمع سيات ،
والياء مخففة) .

وقد أثبت المحقق (الجلد) في بيت المتنبي، بفتح فسكون • وهو غريب • انما هو بكسر فسكون كما هو معروف فالشاعر يصف (جلد الفرس) فيشبهه رفته وصلابته بمتن القوس، كما مر بنا !

٤ - قال المحقق : كذا في التهذيب (٣٨٤/٩) وأما في الأصل فقد جاء : جاباق وجاباص •

- أقول فات المحقق أن يقول شيئاً في المدينتين • وحكاية ابن بري عن الليث قد جاءت في التهذيب • وحكى الأزهرى اللام في (جابلق) والراء في (جابرص) بالسكون والفتح • وجاء في الاكليل للهمداني بفتحهما فقط • وكذلك في معجم ما استمعتم للبكري • وحكى القاموس (جابلق) كما حكاها التهذيب، لكنه جاء بـ (جابلص) فعكاه بفتح اللام وسكونها أيضاً •

أما معجم البلدان فقد جاء فيه (جابلق وجابرص) بسكون اللام والراء فقط • وحكى ياقوت أن جابلق مدينة بأقصى المغرب، وأنها أيضاً رستاق بأصبهان •

أقول تبين بالبحث أن ليس لهاتين المدينتين أثر يذكر، ولا ورد بهما أثر صحيح، كما أكده الأستاذ محمد بئر الدين النعساني محقق (شفاء الغليل/٦٥)، وقال : (وأول من سماهما افلاطون صاحب القول المشهور بعالم المثال، قال أن هناك عالماً يسمى عالم المثال، غير عالم الملك والملكوت • ولهذا العالم ألف مدينة أهلة أعظمها مدينة جابلص ومدينة جابلق، إلى آخر ما ذكره • وليس لذلك شيء يعتمد عليه من عقل صريح أو نقل صحيح) •

وجاء في الكتاب (ص/٦٢ و ٦٣) :

وقال الأزهرى : رأيت بخط أبي هاشم (١) (الجنبثقة) (٢) امرأة السوء، وأنشد : [من الوافر] :

بنو جنبثقة ولدت لنا (٢) عليّ بلؤمكم تتوثبوننا (٣)

[وقال أبو منصور : و (الجوسق) : فارسي معرب وهو تصغير] (٤) قصر (كوشك) أي صفيح •

قال النعمان (٥)، رجل من بني عدي بن كعب، وكان استعمله عمر، رضي الله عنه، على ميسان : [من الطويل] :

فمن مبلع الحسناء أن خليلها (٦)	بميسان يسقى في قلال وحتم
إذا شئت غنثني دهاقين قرية	وصناجة تجذو على كل منسم
إذا كنت ندماني فبالأكبر اسقني	ولا تسقني بالأصغر المتلثم
لعل أمير المؤمنين يسوءه	تنادىنا بالجوسق المهتدم

فيقال ان عُمرَ لما بلغه الشعر ، قال : ايّ والله ، انه ليسوءني وأعزلك . ويقال :
ان الرجل كان صالحاً . وانما قال هذا الشعر ليُعزّله عُمرُ .

قال ابن بري : هو النعمان بن عذري [بن نضلة] بن عبد المزيّ من ثعلبة .
و (جذا) اذا قعد على رؤوس أصابعه و (جثا) قعد على ركبتيه .

قال ابن بري أيضاً : [انه] لما اجتمع بعُمرَ قال : والله يا أمير المؤمنين ما صنعت
شيئاً مما بلغك أني قلته قط ، ولكنني كنت امرأ شاعراً وجدت فضلاً من قول ، فقلت فيما
يقول الشعراء ، فقال عُمر : وأيم الله ، لاتعمل لي عملاً ما بقيت ، وقد قلت ما قلت .
١ - أقول الصحيح (بخط أبي هاشم) كما جاء في الأصل ، وفي حواشي المخطوط المعرب
(٩٠١٢) لا (أبي هاشم) ولست أدري الفعل المحقق هذا قصداً ، ولم يشر إليه ، أم سها
عنه سهواً .

٢ - قال المحقق : كذا في التهذيب ، وأما في الأصل فقد جاء (جنبشة) .

أقول (الجنبشة) في التهذيب بضم ففتح فسكون فكسر ففتح وزان (البلهنية)
وقد أثبتتها المحقق بفتح الشاء وهي بكسر ها ، وينبغي أن تثبت كذلك في كلام الأزهري ، وفي
البيت ، خلافاً لما أثبتته المحقق .

واختلفت المظان في مورد اللفظ . فقد جاء في اللسان (الجنبشة) دون حرف الشاء ،
بنون ساكنة بين ضمتين وقاف مفتوحة . وحكاها صاحب التاج لكنه قال (ولمسه تصعيف
جنبشة) بجيم فباء فنون فشاء وحكى اللسان هذا اللفظ بفتح فسكون ففتح فسكون .
خلافاً لما حكاها التهذيب ، فهو فيه كما ذكرنا (جنبشة) بجيم فنون فباء فشاء ، أي بتقديم
النون على الباء وزان (بلهنية) بضم ففتح فسكون وكسر النون وفتح الياء . وقد ذكر
أدي شير في ألفاظه (الجنبشة) للمرأة السيئة الخلق ، وقال انها معرب (جنبه) بضم
فسكون ففتح الباء الفارسية ، وقد جاء في المعجم الذهبي (جنبه) ولكن للشيء الغليظ .
ولم يأت أدي شير بلفظ (جنبشة) . أما المعرب فلم يذكر واحدة منهما .

٢ - قال المحقق : كذا في التهذيب ، أما في الأصل فقد جاء (غلاماً) .

- أقول الذي جاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) هو (لثاماً) ، كما جاء في التهذيب
وهو الصحيح .

٣ - قال المحقق : كذا في التهذيب وأما في الأصل ، فقد جاء (بنونا) .

- أقول : التعريف في الأصل واضح ، والذي جاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) هو
هو ما جاء في التهذيب .

٤ - قال المحقق : سقط كله من الأصل وأثبتناه من المعرب (ص / ٩٦) .

- أقول : في عبارة العرب (الجوسق فارسي معرب ، وهو تصغير قصر ، كوشك ، أي صغير) ابهام . فالصغير في الفارسية (كوجك) بجيم فارسية مفتوحة ، وما أظن أن له صلة بلفظ (الجوسق) الذي هو القصر . فالقصر في الفارسية (جوسه) بجيم وسين مفتوحين ، أو (كوشك) بشين ساكنة . وما دام الجوسق معناه القصر فالأعدل أن يكون أصله الفارسي (جوسه) ، فقد جرّوا في التعريب على أن يبدلوا من الهاء الفارسية التي ترسم ولا ينطق بها كهاء (جوسه) كافاً . وفي الألفاظ الفارسية المعربة لأدي شير أن (الجوسق) معرب (جوسه) ولكن بضم الجيم . على أن الميداني النيسابوري قد جعل أصله (كوشك) في كتابه (السامي/ ٤١٥) وأراه بعيداً لأن الكاف في أول (كوشك) كاف عادية وليست كافاً فارسية لتقلب جيماً . والكاف في آخر الكلمة قلما تقلب خافاً !

ويؤيد ما تقدم أنهم عربوا (كوجك) بجيم فارسية ، وهو يعني (الصغير) في الفارسية ، فقالوا (قوش) . ففي أدب الكاتب لابن قتيبة (ت . محمد محيي الدين عبد الحميد / ٤٩٧) : (قال رؤبة : في جسم شخت المنكبين قوش . قال - قوش - صغير ، وهو بالفارسية كوجك ، فعرّبه) . وشخت المنكبين رقيقهما .

٥ - قال المحقق : هو النعمان بن عدي بن نضلة ، ويقال نضيلة ، عدوي قرشي صحابي . انظر (الاستيعاب - ١/ ٦٠) وأسد الغابة - ٥/ ٢٦ - ٢٧ والاصابة - ٦/ ٢٤٣) والخبر فيها كلها .

- أقول ما جاء به المحقق منسوخ عما جاء به محقق العرب باختصار (ص/ ٩٧) . والنعمان بن عدي بن نضلة بن عبد العزيز . بن عدي بن كعب . فالنعمان من رجال بني عدي بن كعب الذين منهم عمر بن الخطاب ، رضي الله عنه ، كما في الاشتقاق (١٣٤/ ١٣٩) . وهو من مهاجرة الحبشة كما جاء في معجم البلدان (ميسان) ، وقصة تولية أمير المؤمنين له (ميسان) وعزله إياه بعد دعواه شرب الخمر في الأبيات المذكورة معروفة مشهورة . و (ميسان) كورة بين البصرة وواسط .

٦ - قال المحقق : في الأصل : حليها .

- أقول فيما أورده ياقوت في معجمه (مادة ميسان) من القصيدة ما يخالف نصّها المثبت بعض الشيء . فقد جاء (حليها) و (في زجاج) بدل (خليلها) و (في قلل) ، في البيت الأول . و (تجثو على حرف) بدل (تجذو على كل) في الثاني . و (ان كنت) بدل (اذا كنت) في الثالث . والحنتم الجرّة الغضراء والمنسم بفتح الميم وكسر السين خف البير .

وجاء في الكتاب (ص/ ٦٣ و ٦٤ و ٦٥) :

قال أبو منصور : و (جرّ بّان) الدرع و (جرّ بّانها) (١) جيّبها ، أعجمي [معرّب] (٢) .

قال أبو حاتم : هو (كَرِيَّان) (٣) بالفارسية ، وأنشد ابن حبيب (٤) لجريز : [من الطويل] .

إذا قيل هذا البين راجعتُ عبْرَةَ لها بجرُبتان البنيقةِ واكِف (٥)
[ويقال] (٦) قد استخرج فلان سيفه من (جرُبتانِه) (٧) أي من قِرابه .
قال أبو بكر (٨) : (القِراب) غير الفِمد ، وهو وعاء من آدم ، يكون فيه السيف
بِفمده وحمائله (٩) .

قال ابن بري : المشهور في (جرُبتان) السيف أنه مضموم الجيم والراء (١٠) ،
وحكى الهنائي (١١) عن الفراء : (جرُبتان) السيف حده . وحكى عن غيره (جرُبان)
بالتخفيف ، غمده ، وأنشد للراعي (١٢) : [من الكامل] .

وعلى الشائل أن يُهاجَ بنا جرُبان كلَّ مهنْدٍ عَضْب (١٣)
وقال ابن السكيت : (جرُبان) في هذا قِراب السيف فسوئ بينهما (١٤) ، وأما
(جرُبتان) القميص فهو بكسر الجيم والراء عند الأصمعي وأبي حاتم وابن دريد .
وقال القالي : والذي رأيته بخط اسحاق الموصلي في هذا البيت هو قول الشاعر :
[من الطويل] :

لها خَفَتان يرفع الجيبَ كالشُجا يُقطَعُ أزرارَ الجرُبتانِ ثائره (١٥)
وقال ابن قتيبة هو (جرُبتان) بضم الجيم والراء ، وكذا حكاه الهنائي وأبو عبيدة
عن الفراء ، يجعله كجرُبتان السيف (١٦) .
وذكر ابن خالويه فيما جاء على (فعلان) (غمُدان وجرُبتان وغمُدان (١٧) ،
وقمُدان للطويل ، وخُضُمُتان موضع (١٨) .

وقال الهنائي : و (جرُبتان) الدرع هو مدخل الرأس منها .
١ - قال المحقق : في الجمهرة (٤٢٢/٣) : (ويقال : جُلُبان بالضم) وانظر اللسان
(جرب) .

- أقول فات المحقق أن يقول شيئاً في (جربان) وضبطه وأصله الأعجمي ومعناه ،
وسنبسط الكلام حول ذلك ، في الحواشي التالية .

٢ - قال المحقق : من المَرَب (ص/٩٩) .

٣ - أقول : أثبت المحقق (كَرِيَّان) بكسر الكاف ، خلافاً للمعرب ، وما أدري
ما دليله ؟ ولعله قد سها فآثبته كذلك . فالذي ذكره المعرب أصلاً لجربان هو (كَرِيَّان)
بفتح فكسر . وهو لم يرد مشكولاً في حواشي ابن بري ، لكنه جاء في التهذيب واللسان
والتاج كما حكاه المعرب . وهو في المعرب المطبوع (١٨٦٧) بكسرتين . وقد رأيته في

النسخة الحديثة للتاج بتقديم الباء على الباء تارة ، وهو الصحيح ، وتقديم الباء على الياء تارة ، وهو محرف . ويتجه لي أن ضبط العرب (المطبوع ١٩٤٢ م) للأصل الفارسي ، بفتح فكسر ، غير صحيح . ذلك أن الجواليقي قد حكى ما حكاه ، عن الجمهرة . ولم يأت (كريبان) في الجمهرة (٢٠٩/١) بفتح فكسر ، وإنما قد عكّته ككافه علامة تشير إلى أنها فارسية . وهي تشبه الفتحة ، لكنها ليست أياها . ولعل هذا الوهم قد جرى في المعجمات الأخرى .

أما المظان المعنية بالفارسية فقد جاء فيها (كريبان) غير مضبوط ، ولكن بكاف فارسية ، كما فعل الميداني النيسابوري في (السامي/١٣٢) ، أو جاء فيها بكاف فارسية مضمومة ، كما هو الحال في المعجم الذهبى . وأحسب أن هذا هو الصواب دون (كَرِبان) بفتح فكسر أو بكسرتين .

٤ - أقول هو أبو جعفر محمد بن حبيب اللغوي النحوي صاحب ثعلب ، وقد سبقت ترجمته ، في باب الهمزة .

٥ - قال المحقق : البيت في ديوان جرير (ص/٣٨٣) .

- أقول : هذا البيت من قصيدة يمدح بها جرير الوليد بن عبد الملك . وجاء قبله :

وأحذر يوم البين أن يعرف الهوى وتبدي الذي تخفي العيون الذوارف

كما جاء في الديوان (ت. الصاوي - ٣٨٢/٣٨٣) . ومعنى البيت واضح . أما قول جرير : (إذا قيل هذا البين راجعت عبرة .) فمعناه : إذا ذكر هذا البين استمار عبرة ، لها واكف ، أي لها دمع غزير ، والبنية رقعة في صدر القميص يتسع بها .

٦ - قال المحقق : سقط من الأصل ، وأستثناء من (العرب) .

٧ - أقول جاء في اللسان (جربان) بضم أوله وثانيه مع تشديد الباء حكاية عن التهذيب والصحاح والجمهرة . وخفف الباء فيه مع ضم أوله وثانيه ، حكاية عن الجمهرة أيضاً ، أو ضم أوله وسكون ثانيه ، حكاية عن التهذيب .

وجاء في اللسان (جرِبان) بكسر أوله وثانيه مع تشديد الباء حكاية عن الجمهرة . وحكاة التاج مع تخفيف الباء وسكون الراء أيضاً . وزاد (جرِبان) كسحبان ، و (جرِبان) بفتح أوله وكسر ثانيه ، مع تشديد الباء ، ولكن جعله موضع شك .

أما معناه فهو للدرع جيبيها ، وللقميص جيبه ولبنه ، ولل سيف حذاه وحمده وقراه .

٨ - قال المحقق : هو ابن دريد في الجمهرة (٢٠٩/١) .

٩ - قال المحقق : العرب (ص/٩٩ - ١٠٠) .

١٠ - أقول مرّ بنا أن في (جربان) لغات ، وقد أوجزنا القول فيها قبل . وفيما يقوله ابن بري ها هنا ويحكيه ، قصر لبعض اللغات على معنى بعينه أو إطلاق لها .

فقد ذهبت جماعة الى أن ما كان من (جربان) مضموم الجيم والراء فهو جربان
السيف مخفف الباء أو مثقله . وجاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) بعد قول ابن
بري (مضموم الجيم والراء) : (وقد يخفف) . وحكي عن الأصمعي وأبي حاتم وابن دريد
أن ما جاء من (جربان) بكسر الأول والثاني هو جربان القميص وحكى القالي في أماليه
(٦٠/٢) قول الشاعر :

يقطّـع أزرار الجربان ثائره

بكسر الجيم والراء . وذكر أن ابن دريد لم ينكره . وقد جاء في الأصل بالضم .

وذهب آخرون الى أن ما جاء من (جربان) مضموم الأول والثاني هو جربان السيف
وجربان القميص جميعاً . وقد حكاه التهذيب واللسان عن الفراء ، كما فعل القالي في
أماليه . وقال به ابن قتيبة والجوهري . ففي الصحاح (جربان السيف بالضم والتشديد
قرايه ، وجربان القميص أيضاً) . واخذهذا ابن السكيت لكنه جاء به مخففاً .

هذا ولم يأت (جربان) مضبوط الشكل في (الأصل) غالباً ، فمددنا الى معارضة
ما حكي من الأقوال في المظان حول ضبطه ، وما أثبت في حواشي المخطوط (٩٠١٢) ،
فكان الذي ذكرناه .

١١ - قال المحقق : هو علي بن الحسن ، أبو الحسن الهنائي ويعرف بكراع النمل
لقصره ، لغوي نحوي من علماء مصر (انظر : معجم الأدباء ط مرجوليوت - ١١٢/٥ ،
وانباء الرواة - ٢٤٠/٢ ، وبغية الوعاة - ٣٣٤/٣٣٣) .

- اقول (الهنائي) بضم الهاء لا فتحها خلافا لما أثبتته المحقق ، وهو نسبة الى هناة
بن مالك بضم الهاء ، كما في الاشتقاق (٤٩٨) ، والغريب حقا أن يثبت المحقق (الهنائي)
بفتح الهاء ، ويشير من مضائه الى انباء الرواة وهو فيها بضم الهاء ، والى معجم الأدباء ، وهو
فيها بالضم أيضاً ، وجاء في البغية غير مشكول . قال صاحب الاشتقاق : (ومنهم هناة بن
مالك ، الهناة بالضم بقية الهناء بالكسر ، وهو القطران الذي تهنا به الابل) . والهنائي
كما قال صاحب البلغة متضلع نحواً ولغة وعربية . . اما وفاته فيبعد (٣٠٩ هـ) كما في
البلغة والانباء والبغية ، وهو في طبقات ابن قاضي شهبة (٣١٠ هـ) .

١٢ - اقول فات المحقق أن يقول شيئاً في التعريف بالراعي . فالراعي هو لقب
عبيد بن حصين بن جندل ، من بني ثُمير . وهو شاعر مشهور ، يحتاج بعربيته . وسُمي
الراعي لبيت قاله في وصف الابل أو كثرة وصفه للابل وحسن نعتة ايهاا .
وثمة شاعر آخر يقال له الراعي وهو المَرّي بضم الميم وتشديد الراء ، من بني كَبيل بن
عامر بن مرة (المؤتلف والمختلف للأدي ١٧٧ ، والشعر والشعراء لابن قتيبة - ٣٧٧/١ ،
والمزهر - ٤٢٢/٢ ، ٤٣٠) .

١٣ - قال المحقق : البيت في اللسان (جرب) .

— أقول البيت في أمالي القالي (٦٠/٢) • وقد عنى بقوله (وعلى الشماثل أن يهاج بنا : إرادة أن يهاج بنا • و (غضب) في قوله (كل مهتد غضب) بمعنى قاطع • وهو وصف بالمصدر من قولك غضبه غضباً من باب ضرب إذا قطعه •

١٤ — قال المحقق : لم أمتد إلى قول ابن السكيت •

أقول أكثر ما يتوقع أن يكون هذا القول في (تهذيب الألفاظ) لابن السكيت • ولو عاد المحقق إلى هذا الكتاب أو مختصره لبلغ ما في نفسه وأدرك مبتغاه • فقد جاء في المختصر (وقربت السيف جملة في القرباب • وهو الجربان بضم الجيم مع تشديد الباء ، والجربان ، بضم فسكون • وأنشد البيت : وعلى الشماثل •) (مختصر تهذيب الألفاظ . ت : لويس شيخو اليسوعي / ٣١١) • وذكر الدكتور الضامن أنه في (تهذيب الألفاظ بشرح التبريزي / ٥١٥) •

١٥ — قال المحقق : ورد البيت الشاهد في أمالي القالي (٦٠/٢) بالرواية التي أثبتناها •

— أقول من العجب العاجب أن يزعم المحقق أنه أثبت البيت برواية الأمالي • فقد أورد القالي (الجربان) في البيت بكسر الجيم والراء ، وأثبتته المحقق بضمهما • وخالف ابن قتيبة رواية الكسر هذه ، فقال (هو جربان بضم الجيم والراء) • وقد أثبت المحقق (وكذا حكاه الهنائي وأبو عبيدة عن الفراء ، يجعله جربان السيف) وصوابه (وكذا حكاه •••••) (جعله جربان السيف) • وقد حكى القالي عن الفراء قوله (جربان القميص بالضم ، وكذلك جربان السيف حده) •

وروى القالي قبل قوله (حَفَقَان يرفع •••) بيتين آخرين هما :

ألا بأبي من ليس والله ناعمي بنيل ومن قلبي على النأي ذاكره
ومن كبدي تهفو إذا ذكر اسمي كهفو جناح ينفض الطل طائرته

١٦ — قال المحقق : لم أمتد إلى قول ابن قتيبة •

— أقول إن وجه مطلب لفظ (الجربان) والوقوف عليه ، هو أدب الكاتب للمؤلف ، فهو أجدر مصنفاته بذكر أمثاله مما اختلف في ضبطه • فقد ذكر في باب ما جاء مضموماً والعامّة تكسره (المصران بضم الميم وهو جمع مصر ، مثل جريب وجربان ، وجمع الجمع مصارين • وهو جربان القميص بضم الجيم والراء - ص / ٢٩٣ ، ت • معب الدين الخطيب - القاهرة / ١٣٤٦ هـ) • ولم تغل من هذا النص نسخة من نسخ الكتاب على تعدد طبعاته • وإلى هذا أشار الدكتور الضامن في تعقيبه إذ قال : (قول ابن قتيبة في كتابه أدب الكاتب - ٩٣٦ - بتحقيق : محمد الدالي) •

١٧ - قال المحقق : لم أجد (غُمْدَان) بهذا الضبط ، بل وجدت (غُمْدَان) بضم فسكون ، وهو مشهور معروف .

- أقول فات المحقق أن ما كان على (فُعْلَان) بضمين ولام مشددة ، جاء موجزه في كتاب سيبويه اسماً وصفة (٣٢٤/٢) ، وجاء منفصلاً في كتاب (ليس) لابن خالويه (ص/ ١٣٣) وفي الجمهرة (٤٢٢/٢) وسواها من كتب اللغة والمعجمات ومنها اللسان والتاج ، كما سنراه .

١٨ - قال المحقق : جاء في اللسان (عمد) : والمعمد بضم فسكون ففتح ، والمعمد بضمين ودال مشددة ، والمعمدان بضمين ودال مشددة مفتوحة ، والمعداني مثله ، وكله : الشاب الممتلئ شباباً ، وقيل الضخم الطويل .

- أقول : فات المحقق أن يتدارك الأصل المعرف . فقد أثبت المحقق (غُمْدَان) وجُرْبَان و غُمْدَان وقُمْدَان ، للطويل .. والصحيح أن يوضع (غُمْدَان) بالعين قبل (جُرْبَان) ، و (غُمْدَان) بالعين قبل (قُمْدَان) ، فيكون كل إلى جانب الذي هو بمعنى . ويضاف بعد (غمدان) لفظ (السيف) لايضاح معناه . وأن يحل (جربانه) بالهاء محل (جربان) فيكون الصواب (غُمْدَان السيف جُرْبَانه ، و غُمْدَان وقُمْدَان للطويل ..) ، وكذلك جاء في حواشي المخطوط (٩٠١٢) ، ونحو منه في كتاب (ليس في كلام العرب/ ١٣٣) .

قال ابن خالويه : (ليس اسم على فُعْلَان بضمين مع تشديد اللام الا غُمْدَان السيف وجُرْبَان ، و خُضْمَان : موضع ، ورجل غُمْدَان وقُمْدَان : طويل ، وفُرْكُتَان : أرض ، وعُرْقَتَان : جبل ، ودويبة أيضاً) .

وفي الجمهرة (٤٢٢/٢) : باب فُعْلَان بضمين وتشديد اللام ، خُضْمَان : موضع ، ورجل غُمْدَان : طويل ، و غُمْدَان قالوا غمد السيف ، وليس بثبت . وجُرْبَان ، وقالوا جُرْبَان أيضاً ، وهو قراب السيف ، وفُرْكُتَان وهي أرض . وعُرْقَتَان : جبل ، وعُرْقَتَان أيضاً : دويبة) .

★ ★ ★

عبد الرحمن الداخل

في تاريخ مدينة دمشق للحافظ الكبير ابن عساكر

سكينة الشهابي

ترسم أمام قارئ هذا الاسم صور كثيرة لمعارك وحروب ، ومشقات وأهوال . وينتقل به خياله سريعا الى بداية دولة ، ونهاية دولة ، وتملا تفكيره مغامرات شاب طموح لم يبلغ سنه الخامسة والعشرين فرء من مصير دولته ، وقدر أسرته ، فاجتاز الفياقي والقفار ، وقذفت به أمواج البحار .

ولعل مدرسا للتاريخ ، أو مجبا له ، أو مؤلفا فيه يحط أمتعه ، ويلقي عصا الترحال متجها بعقله وقلبه الى تاريخ مدينة دمشق فلنا منه أن هذا التاريخ سيجيبه عن أسئلة كثيرة كانت تتسابق في تفكيره ، وتزدحم على لسانه . ومن مثل الحافظ الكبير في الجمع والاستقصاء ، وأية قصة أروع وأعجب من قصة « صقر قريش » كما يسميه الخليفة المعاصر له أبو جعفر المنصور ؟

ولكن التقدير سوف يخطيء من لا يعرف مكر الحافظ الكبير بقارئه ، وأبعاد تفكيره ، ولم يتمرس تمرسا كاملا في تعامل مؤلف تاريخ مدينة دمشق مع الشخصيات الكبيرة ، وأحداث أمته الجسيمة .

فلا تطمع يا صاحبي في ادخال شيعة ابن عساكر قفص الاتهام في مملأة دولة على دولة ، والانتصار لفئة على فئة ، والتعصب لبطل على بطل . أن هذا الشوك قد تعلق فيه رجل آخرى غير رجل الحافظ ابن عساكر ، لقد آلى على نفسه ألا يكون متحيزا ، وأن يحافظ على الحياد الايجابي ؛ والمشكلة بين بني أمية وبني العباس أكثر تعقيدا من أن يورط نفسه في خوض غمارها ؛ وليس من الممكن ألا يعتل عبد الرحمن الداخل بعض صفحات « تاريخ مدينة دمشق » ، فما عليه إذا إلا أن يلهي قارئه ويشغله ، وينسيه ما كان يبحث عنه ، أو يتطلع اليه .

لا عليه أولاً - وهذا شيء لا بد منه - أن يعرفنا باسم مترجمه الكامل ، وأن يحددنا بإيجاز عن وصوله الى الأندلس ، وتربعه على عرش بني أمية هناك ، ويحدد لنا أسماء الخلفاء الذي ولوا بعده حتى بداية القرن الرابع .

وفي الوقت الذي كنا نظن فيه أن الحافظ سينقل لنا من الأخبار ما نجد فيه تلك المفامرات الجريئة التي كانت السبب في تأسيس الدولة ، وتلك المعارك الطاحنة التي فضت على التمرق والطائفة في الأندلس ، وعلقت أظافر الخصوم والمناوئين ينساب بنا مؤلف التاريخ في حكاية شائقة عن عجوز عفاء كانت تنضض الضرب على العود ، ونحس الغناء . هذه العجوز يجمعنا بها في بيت من بيوت بعداد ، وصفه لنا وصفا حيا المعافى بن زكريا القاضي في مجلس من مجالسه المائة التي يتألف منها كتابه : «الجليس الصالح الكافي» (١) . لا يكاد المعافى - فيما يرويّه الحافظ عنه - يروي لنا حكاية هذه المغنية ، وبعض ما ضنته فاطربت سامعها حتى يخبرنا أن عبد الرحمن الداخل أرسل في طلبها ، فابتيعت له ، وحملت اليه .

هذا كل ما يربط الحكاية بعبد الرحمن الداخل صاحب الترجمة ، ثم ننتقل بعد ذلك الى تفسيرات المعافى للغريب في الخبر ، واذابنا أمام فيض من الشواهد الشعرية ، والقياسات الصرفية ، والاستطرادات اللغوية، حتى يصح عندنا أن نذكر مجلس الغناء لم يكن الا حيلة من المعافى ولج بها الى درسه لسائق الممتع ، فجعل بها فقه اللغة سائح الطعم ، سريع الهضم .

أن قارئ هذه الحكاية يخرج منها ممتلئاً بالجملة لا بأخبار عبد الرحمن الداخل ولكن بشروح لغوية تضمن بها معجماتنا .

وننظر بين أيدينا فيما بقي من أخبار عبد الرحمن فلا نجد الا خبراً قصيراً ينقل لنا المؤلف فيه تاريخ وفاة مترجمه ومدة خلافته .

وبعد أن يطوي القارئ هذا الاستطراد الموفق ، أو اللفتة الذكية ، أو الدرس اللغوي يغيل اليه أن مؤلف التاريخ يطل عليه بابتسامة ساخرة وهو يقول له : ما رأيك يا صاحبي ؟ ليس هذا أفضل لك من أخبار المعارك الطاحنة، والأشلاء المتناثرة ، ما لنا نحن ولذلك كله ؟ اننا طلاب أدب ؟

هكذا يمس ابن عساكر القضايا الشائكة المتشابكة مساً رقيقاً رقيقاً ، ويحتال في صرف قارئه عنها بالبديل الصالح الكافي كما يصرف الأب الحكيم أبناءه عن مواطن الشبهة ، وموطن التهمة .

فلا تلتمس عزيزي القارئ عند شيخك ابن عساكر حلاً لمشكلة تاريخية ، أو قضية سياسية ، ولو فعلت فسوف يعيبك البحث ، ولن تصل الى بغيتك ، لأنه سيخرج بك من أبواب خلفية ليشغلك باستطراد من استطراداته الكثيرة المتنوعة . فلك أيها القارئ الكريم كل شيء عنده إلا العصبية وأخبارها ، والدول وما يعاك فيها ، ويدبر حولها ليس لك في

تاريخ مدينة دمشق من أمر السياسة شيء ، ولا يسرى مؤلفه حقا إلا في طاعة الله ، ولا
باطلا إلا في معصية الله . ومن يكون هذا شأنه كيف نلتبس لديه مواجهة الأحداث
وتحليلها ، ومنطق التاريخ منطق القوة ، والبقاء فيه ليس للأصلح وإنما للأقوى ١٩

فالذي كل حريص على الأدب والمتعة والفائدة أقدم ترجمة عبدالرحمن الداخل في تاريخ
مدينة دمشق نموذجا حيا في تعامل ابن عساكر مع عظماء التاريخ .

وشيء أحب أن أنبه عليه هو أن أخبار عبدالرحمن الداخل التالية هي بعض المجلد
الثاني والأربعين من أصل التاريخ والذي أعمل على تحقيقه بمشيئة الله ، وقد حرصت على
ألا أثقل الحواشي بمستلزمات التحقيق مثل فروق النسخ ، واختلاف الروايات ، وكثرة
التصحيف لأن هذه الأخبار أعدت للنشر في مجلة ، وكل ما يتطلبه تحقيق النص سيجده
القارئ ضمن المجلد المحقق ، أما هنا فقد اقتصر على الشروح والتفسيرات الضرورية .
وشيء آخر هو أن نسخ التاريخ التي كانت عمدي في التحقيق هي :

١ - نسخة أحمد الثالث .

٢ - نسخة المغرب .

٣ - نسخة الظاهرية سليمان باشا .

سكينة الشهابي

دمشق ١٩٨٦/١٢/٨ م



عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان
ابن الحكم بن أبي العاص بن أمية بن عبد شمس
ابن عبد مناف ، أبو المطرف الأموي الهشامي
المعروف بالداخل*

ولد بدير حنيناء (١) . وذكر البلاذري أنه من عمل دمشق .

أخبرنا أبو الحسين بن الفراء ، وأبو غالب وأبو عبدالله ابنا البناء ، قالوا : أنا أبو
جعفر بن المسلمة ، أنا أبو طاهر المخلص ، نا أحمد بن سليمان ، نا الزبير بن بكار ، قال (٢) :

ومن ولد هشام بن عبد الملك : أبان بن معاوية بن هشام ، وكان فارساً ، وعبد الرحمن
ابن معاوية بن هشام ، غلب على الأندلس حين قتل مروان بن محمد ، وولده هناك . وهما
لأم ولد .

أخبرنا أبو غالب محمد بن الحسن ، أنا أبو الحسن محمد بن علي ، أنا أبو عبدالله أحمد ابن اسحاق ، أنا أبو الحسن أحمد بن عمران ، أنا أبو عمران موسى بن زكريا ، أنا أبو الحسن خليفة بن خياط قال (٣) :

وفي سنة ست وثلاثين ومائة قدم عبدالرحمن بن مسلم بن عبد الملك المغربي .
كذا قال (٤) . وهم في نسبه .

قرأت في كتاب أبي الحسين الرازي ، أخبرني أبو عبيد الله محمد بن الربيع بن سليمان الجيزي - بمصر - نا علي بن محمد بن حيون الغولاني المصري ، أنا جابر بن عبيد الله الأندلسي .

أن عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك بن مروان لما خرج هارباً من مصر الى أرض بركة أقام ببرقة خمس سنين ، ثم رحل من بركة يريد الأندلس .

قال جابر : اظن ولا أستيقن أنه نزل بموضع يقال له يشيرة (٥) المراكب ، فكانت البلاد مفتونة ، فيها يمانية ومضرية يقتتلون على العصبية ، فدخل بدر مولاة يتجسس عن الخبر ، فرأى القوم وبأسهم ، فقال بدر للمضريين : لو وجدتم رجلاً من أهل الخلافة أكنتم تبايعونه ، وتقومون معه ؟ فقالوا : وكيف لنا بذلك ؟ فقال بدر : هذا عبدالرحمن ابن معاوية بن هشام بن عبد الملك ! فاتسوه ، فبايعوه ، وولوه . فولى عليهم ثلاثاً وثلاثين سنة ، ثم مات ، فولى ابنه .

وكان دخوله الأندلس سنة تسع وثلاثين ومائة . وكان يوسف الفهري أول من قطع الدعوة عنهم ، وكان من قبل يوسف من الولاة يدعون لولد عبد الملك بالخلافة ، فلما أتى يوسف قطع الخلافة عنهم ، ودعا لنفسه : فلما دخل عبدالرحمن الأندلس قاتل يوسف ، وأخذ البلاد . ثم مات عبدالرحمن ، فولى بعده ابنه هشام بن عبد الرحمن ، فأقام والياً سبع سنين وأشهر ، ثم مات هشام ، فولى بعده الحكم بن هشام ، فأقام والياً ستاً وعشرين سنة وأشهر . ثم ولي عبد الرحمن بن الحكم ثلاثاً وثلاثين سنة ، ثم ولي محمد بن عبدالرحمن ابن الحكم ستاً وعشرين سنة ، ثم ولي بعده ابنه المنذر بن محمد ، ثم مات ، فولى بعده أخوه عبدالله بن محمد ، ثم مات ، فولى ابنه عبدالرحمن بن محمد بن عبدالله بن محمد ابن عبدالرحمن .

قال لي أبو عبيد الله محمد بن الربيع بن سليمان بمصر في سنة خمس عشرة وثلاثمائة :

ان واليهم الساعة عبدالرحمن بن محمد هذا .

وأخبرني أبو عبيد الله محمد بن الربيع بن سليمان ، نا علي بن محمد بن حيون ، أخبرني محمد بن عبدالله الأندلسي ، أخبرني بعض مشايخنا :

أن عبدالرحمن بن معاوية بن هشام لما توجه الى يوسف الفهري أتى الخبر يوسف بشخصه ، وأخبره بقدمه ، وتوجهه اليه ، فلم يعأ يوسف ، ولم يكثرث . وكان يوسف أول ما يدعو لبني هاشم ، ثم خلع ، ودعا لنفسه . وان عبد الرحمن

لما توجه اليه غدا الى الجزيرة ، فنزلها ، فاتبعه أهلها ، ثم مضى منها الى شذونة (٦) فاتبعه أهلها ، ثم مضى من شذونة الى اشبيلية ، فاتبعه من فيها ، ثم مضى من اشبيلية الى قرطبة - وهي مدينة الأندلس - فاتبعه من فيها : فكان كلما دخل مدينة اتبعه أهلها حتى دخلوا معه الأندلس . فذكروا أنهم دخلوها يوم الأضحى أو الفطر : فلما رأى يوسف المساكر قد أظلمته خرج هارباً الى دار الشرك فتحصن فيها هنالك . وغزاه عبدالرحمن من بعد ذلك ، فوقعت نفرة في عسكره ، فانهزم . وانصرف عبدالرحمن ومن معه بلا حرب . وجعل عبد الرحمن لمن آتاه برأسه جملاً (٧) ، فاتاه رجل من أصحاب يوسف برأس يوسف ، فسرّه ذلك ، فجازاه ، وأكرمه (٨) .

وأقام عيال يوسف في مسكنهم لم يهجم بشيء ، فلما كان بعد ذلك خير عياله في الخروج عنه ، أو المقام في موضعهم ، فاختاروا موضعهم ، فأقاموا فيه .

والصحيح أن البلاد لم تكن مفتونة وقت دخول عبدالرحمن بن معاوية في ذلك الوقت ، ولا كانت مضرية ، ولا يمانية حينئذ ، وانسا كانت المضرية واليمانية بعد ذلك .

وكان عبدالرحمن دخل الأندلس ، ووليها نائباً ، وقال : ان أتت رسل بني المباس سلمت اليهم ، وأنزلتهم هاهنا . فقال له مولاه : - يقال له : مهدي بن الأصفر - تخاف قوماً بينك وبينهم طول هذه المدة ، والبحر دونك ودونهم ١٩ فأشار عليه أن لا يفعل فقبل منه .

وكان نزول عبد الرحمن ، قبل أن يمبر الى الأندلس ، يقوم من البربر يقال لهم : بنو ماسين ، فأقام عندهم ، ثم عبر الى الأندلس ، وقال للذي كان عنده : ان سمعت بأول وال ولي الأندلس فارحل اليه . فلما دخل ، وتسلم له أمر الأندلس رحل اليه الذي كان عنده [١٠٤ ب] ، واسمه خلف ، فأقام ببابه مدة لا يصل اليه ، فركب عبد الرحمن ذات يوم ، فعرض له الرجل من بُعد ، فعرّفه ، فأمر بعض من معه أن يأخذه ، ويصيره عنده ، ويبره ، ويحسن اليه الى رجوعه . فصار به الى منزله ، وفرشه له حتى قدم عبد الرحمن فدعا به وسأله عن أهله وعياله ومن خلف منهم وقال له : سل ما تريد ، فقال : تهب لي غلاماً ، وجارية يرفعان علينا . فقال له : نحن نمطيك عشرة من الغلمان ، وعشرة من الجواري . ثم ان عبدالرحمن وجه رسولا من عنده ، فدعا البحر حتى أتى منزلهم ، فرحل بهم جميعاً ، فلم يشعر البربري الا بأهله وولده يبرونه ، ويخدمونه ، فلما ورد عليه بنى لهم منزلاً ، وفرشه لهم ، ووسع عليهم ، فأهل ذلك البيت بالأندلس الى اليوم يولون ، ويبرون .

قرأت على أبي الحسن سعد الخير بن محمد ، عن أبي عبدالله الحميدي قال : (٩)

أول أمراء بني أمية بالأندلس عبدالرحمن بن معاوية بن هشام بن عبدالملك بن مروان ، يكنى أبا المطرف . مولده بالشام سنة ثلاث عشرة ومائة . وأمه أم ولد اسمها راح . هرب لما ظهرت دولة بني المباس ، ولم يزل مستتراً الى أن دخل الأندلس [في ذي القعدة] (١٠) سنة ثمان وثلاثين ومائة ، في زمن أبي جعفر المنصور ، فقامت معه اليمانية ، وحارب يوسف ابن عبدالرحمن بن أبي عبيد بن عقبة بن نافع الفهري الوالي على الأندلس فهزمه ،

واستولى عبدالرحمن على قرطبة يوم الأضحي من العام المذكور ، فاتصلت ولايته الى أن مات سنة اثنتين وسبعين ومائة .

كذا قال لنا أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الفقيه : يوسف بن عبد الرحمن بن أبي عبيدة . ورأيت في غير موضع : يوسف بن عبدالرحمن بن حبيب بن أبي عبيدة ، فإله أعلم . وكان عبدالرحمن بن معاوية من أهل العلم ، وعلى سيرة جميلة من العدل ومن قضااته : معاوية بن صالح (١١) الحضرمي الحمصي . وله أدب وشعر .

ومما أنشدونا له يتشوق الى معامده بالشام قوله (١٢) :

أيها الراكب الميمم أرضي أقر من بعضي السلام لبعضي
ان جسمي كما علمت بارض وفؤادي ومالكيسه بارض
قدّر البين بيننا فافترقنا وطوى البين عن جفوني غمضي
قد قضى الله بالفراق علينا فعمسى باجتماعنا سوف يقضي

كتب الي أبو المظفر محمد بن أحمد بن محمد الأبيوردي العنبري ، من ولد عنبة ابن أبي سفيان ، يذكر في نسب آل أبي سفيان ، قال :

معاوية بن هشام بن عبد الملك ، والد عبدالرحمن الداخل الذي غلب على الأندلس حين قتل مروان بن محمد وولده هناك . وكان في أهل ذلك الصقع جفاء وغلظة ، فلما أمن به عبدالرحمن ، ونشأ أولاده فضلاء علماء سمحاء توفر أعيان الرعية به على التآدب والتفقه ، فرقت حواشيهم ، ونبغ فيهم شعراء ، والناس بزمانهم أشبه منهم بأبائهم ، والملك سوق يجلب اليها ما ينفق فيها . وكان المنصور يشني على عبدالرحمن ويقول : ذاك صقر قریش ، دخل المغرب ، وقد قتل قومه ، فلم يزل يضرب العدنانية بالقحطانية ، ويلبس القحطانية بالعدنانية حتى ملك . وكان الناس يقولون : ملك الأرض ابننا بربريتين - يمنون : عبدالرحمن والمنصور وأمه « سلامة البربرية » ، وأم عبدالرحمن راح البربرية . وأخوه أبان كان فارساً ، وأمه « راح » أيضاً ، وأبوهما معاوية ، وأخوه سعيد ابننا هشام لأم ولد . واعتبط (١٣) معاوية وعبدالرحمن صغير ، وكان مسلمة بن عبد الملك يوصي به هشاماً ، ويقول : اليه يفرع قتل بني أمية . وكان خالد بن يزيد ومسلمة بن عبد الملك يزنان (١٤) بمعرفة الأحداث الكائنة : لأنهما ناقبا (١٥) أهل العلم بالكتب القديمة .

أخبرنا أبو العز بن كادش اذننا ومناولة وقرأ علي اسناده ، أنا محمد بن الحسين ، أنا المعافي بن زكريا ، نا محمد بن الحسن بن دريد ، أنا أبو الفضل الرياشي ، عن محمد بن سلام قال (١٦) :

بلغني عن غرير بن طلحة الأرقمي قال : قال لي أبو السائب - وكان من أهل الفضل والنسك - هل لك في أحسن الناس غناء ، لا تسأله ؟ [وكان علي يومئذ طيلسان لي أسميه] (١٧) من غلظه وثقله : مقطع الأزرار ! قال : فخرجنا حتى جئنا الجبانة الى دار مسلم بن يحيى مولى

بني زهرة ، فأذن لنا ، فدخلنا بيتاً طوله اثنا عشر ذراعاً في مثلها ، وطول البيت في السماء ستة عشر ذراعاً . وفي البيت نمرقتان فدذهب عنهما اللعنة ، وبقي السدى ، وقد حشيتا بالليف ، وكريسان قد تفككا من قدمهما ، بينهما مرفقتان (١٨) . ثم طلعت علينا عجفاء ، عليها قرقل (١٩) هروي أصفر غسيل لم يجد في الصبغ ، وكان وركيها في خبط من رسحها (٢٠) . فقلت لأبي السائب : بأبي أنت ، ما هذه ؟ قال : اسكت ! فتناولت عوداً ، فضربت ، ثم غنت (٢١) :

بيد الذي شغف (٢٢) الفؤاد بكم تفريج ما القى من الهم
فاستيقني أن قد كلفت بكم ثم افعلي ما شئت عن علم
قد كان صرم في الممات لنا فمجلت قبل الموت بالصرم

قال : فتحسنت في عيني ، فبدا ما أذهب الكلف عنها . وزحف أبو السائب ، وزحفت معه . ثم غنت (٢٣) :

برج الغفاء ، فاي ما بك تكتم ؟ ولسوف يظهر ما سر فيعلم
مما تضمن من غرير (٢٤) قلبه يا قلب انك بالحسان لمفرم
بل ليت أنك يا حسام (٢٥) بارضنا تلقى المراسي طائعا (٢٦) وتغم
فتذوق لذة عيشنا ونعيمه (٢٧) وتكون اخوانا (٢٨) فماذا تنقم ؟

فقال أبو السائب : ان نقم هذا فأعضه الله بكذا وكذا من أمه - ولا يكني - وزحفت مع أبي السائب حتى قاربنا النمرقتين ، وربت العجفاء في عيني كما يربو السوق شيب بماء مزنة . ثم غنت :

يا طول ليلي أعالج السفما إذ حل كل (٢٩) الأحبة العرما
ما كنت أخشى فراقكم أبداً (٣٠) فاليسوم أمسى فراقكم عزما

قال غرير : فالتقيت طيلسانني علي - مقطوع الأزارار - وأخذت شاذكونة (٣١) ، قال القاضي : أحسبه قال : علي رأسي - وصحت كما يصاح بالمدينة : « الدجر (٣٢) بالنوى » .

وقام أبو السائب فتناول ربة (٣٣) كانت في البيت ، فيها قوارير دهن ، فوضمها على رأسه ، وصاح صاحب الجارية ، وكان الشغ : قواليلي ، قواليلي (٣٤) وحرك أبو السائب [رأسه] (٣٥) ، فاصطكت القوارير ، فتكسرت ، وسال الدهن على صدر أبي السائب وظهره ، وقال للعجفاء : لقد هيجت لي دأوقديماً ، ثم وضع الربة . فكنا نختلف إليها حتى بعث عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الملك من الأندلس فابتيعت له العجفاء ، وحملت إليه .

قال القاضي : [١٠٥ ب] قول الأرقمي في هذا الخبر : « اثنا عشر ذراعاً » ، على لغة من ذكر الذراع ، والثانيث فيها أظهر ، وإن كانت اللفتان فيها قد حكيتا . أنشدنا في الثانيث محمد بن القاسم الأنباري قال : أنشدنا أبو العباس ، عن سلمة ، عن الفراء :

أرمني عليها [وهي] فرع أجمع وهي ثلاث أذرع واصبع (٣٦)

وحدثنا ابن الأنباري ، حدثني أبي ، عن محمد بن الحكم ، عن اللحياني قال :

الذراع والكراع (٣٧) يذكران ويؤنثان . قال : ولم يعرف الأصمعي التذكير فيهما قال ابن الأنباري : وحكى السجستاني (٣٨) ، عن أبي زيد أنه قال :

الذراع يذكر ويؤنث . وقولهم : هذا ثوب سبع في ثمانية : ذكرثوا ثمانية ، وأنثوا سبعا ، لأنهم أرادوا سبع أذرع في ثمانية أشبار ، والشبر مذكر ، فلذا الحقوا الهاء في ثمانية .

وقال الفراء عند ذكره ثانيث الذراع : وقد ذكر الذراع بمض عكل ، فقال : الثوب خمسة أذرع ، وستة أذرع ، وخمس وست أذرع .

وقوله : « وفي البيت نمريقتان » ، الواحدة نمركة - بضم النون والراء ، فيما حكى اللغويون .

وذكر الفراء أنه سمع بعض كلب يقول : نمركة ، بكسرهما ، وتجمع : نمارق ، وهي الوسائد ، والمرافق . قال الله تعالى : « ونمارق مصفوفة » (٣٩) ، ومن هذا قول امرأة من بني عجل في يوم ذي قار تحض قومها على قتال الأعاجم :

ان تقربوا نعانق ونفكرش النمارق

أو تهربوا نفارق فارق غير وامق

وقالت على هذا هند بنت عتبة * :

نحن بنات طمارق (٤٠) نمشي على النمارق

ونلبس اليلامق (٤١) ان تقبلوا نعانق

أو تدبروا نفارق فارق غير وامق

ومن النمارق قول ذي الرمة (٤٢) :

كان فؤادي قلب جاني مخوفة (٤٣) على النفس اذ يكسين وشي النمارق (٤٤)

قال القاضي : وفي تسمية الوسادة مرفقة وجهان : أحدهما أنه من الرفق ، والارتفاع بالشيء والانتفاع ، من مرافق الدار والأثاث . قال الله عز ذكره : « ويجعل لكم من أمركم مرفقا » (٤٥) ، وقرئ « مرفقا » . وقالوا : قد ارتفق فلان بمال فلان ، وأرفقه صاحبه . وجاء في مرفق اليد : مرفق ومرفق أيضا . والوجه الآخر أن يكون من مرفق اليد : لأنه

يتكوى به على الوسادة ، فكسر كما تكسر الأدوات ، مثل مقطع ، ومخرز ، ومخيط . قال
أمية بن أبي الصلت يخاطب سيف بن ذي يزن لما طفر بالحبشة ، وأجلاهم عن اليمن (٤٦) :

فاشرب هنيئاً عليك التاج مرتفقاً في رأس غمدان داراً منك محلاً
وقيل لها : وسادة لتوسدها . وقال الأعشى (٤٧) :

(٤٨) ان كنت لا تشفين غلة عاشق كلف بعبك يا جبيرة صادي
فانهي خيالك أن يزور ، فانه في كل منزلة يعود وسادي
وقال الأسود بن يعفر (٤٩) :

نام الغلي وما أحسن رقادي والههم محتضر لدي وسادي

ويقال في الوسادة : اسادة ، فتبدل الواو همزة استثقلاً لا ابتداء الكلمة بها ، كما قالوا :
اشاح ووشاح ، ووجوه ، وأجوه . وحكى عن العرب سماعاً : ما أحسن هذه الأجوه في
كثير من الكلام . ومنه قول الشاعر :

يحل أحيده ، ويقال بعمل ومثل تمول منه افتقار

أصله : وحيدة . وهذا باب يأتي على شرحه وتفصيله ، وذكر جائزه ومتممه ،

وما فيه مرسوم [١٠٦] فيه . وقد قرأت عامة القراء : « وإذا الرسل أقتت » (٥٠) ، وهو
من الوقت . وقرأ أبو جعفر الميداني : « وقتت » ، بالواو والتخفيف ، وقرأ أبو عمرو
« وقتت » على الأصل أيضاً إلا أنه شدد ، وهم يكرهون كثيراً افتتاح الكلام بالواو خاصة إذا
تكررت ، وقالوا : ان ذلك نباح الكلاب . وقالوا في تصغير « واصل » : « أو يصل » ،
وفي جمعه : « أو اصل » ، فقلبوا الواو همزة ويقولون : حضر زيد وواصل ، فلا يقبلون ،
لأن الواو زيدت للمطف كالفاء وثمة ، « ليست من سنخ » (٥١) الكلام في أصلها . ويقال : فلان
يتوسد القرآن . وهذا يكون مدحاً ، بمعنى يجعله وسادة ، اذ يثلوه مكان توسده اياه ،
ويكون ذماً أن ينام عن القيام به ، وتأدية الحق فيه . وجاء عن النبي ﷺ أنه قال في رجل
ذكر عنده : « ذاك رجل لا يتوسد القرآن » . وروي عن عدي بن حاتم أنه ذكر للنبي ﷺ أنه
جعل تحت وسادته خيطين أسود وأبيض ، فلم يبين له بذلك أمر الفجر ، فقال له : « أنك
لعريض الوساد » (٥٢) ، ويروى أنه قال : « لعريض القفا ، انما هو بياض النهار من
سواد الليل » ! فأما اشتقاق اسم المرفقة من المرفق فهو باب معروف مستمر ، ألا ترى أنهم
يقولون : مخدة من الخد ، لأنه يوضع عند الاضطجاع عليها . ويقولون : مصدغة من
الصدغ (٥٣) ، وقد يقولون : مزدغة ، فيبدلون من الصاد زايًا لسكونها ، وإتيان الدال ثالثة
لها . وهذه لغة معروفة في العربية . وقد قرأ بعض القراء بها في مواضع من القرآن ، كقوله
« يصدر » ، و « يصدقون » ، و « قصد السبيل » .

وقوله : « قد ذهبت عنها اللحمة وبقي السدى » ، فاللحمة لحمة الثوب ، والسدى سداه ، واللام ها هنا مفتوحة ، فاما لحمة النسب فمضمومة ، وكذلك لحمة البازي والصقر ، وهو ما أطمعه اذا صاد .

وقوله : « رسحها » ، فانه يقال منه : امرأة رسحاء ، ورجل أرسح ؛ اذا كان مؤخرهما من العجز وما والاها عارياً من اللحم .

وقول غريب : « وأخذت شاذكونة » ، معناه وسادة ، فهي عندي في الأصل فارسية تكلم بها من تكلم من العرب ، وهي مشتقة من موضع الجلوس ، ويقال له بالفارسية : « كون » . وهذا من الباب الذي بينا الاشتقاق فيه كالمصدغة والمخدة . وقد فسر أبو عبيدة الرازي في قول الله - عز وجل - : « وزرأبي مبشوثة » (٥٤) ، فقال : هي البسط ، كما قال غيره من أهل التأويل والعربية ، ثم قال : وأحدهما : زربية وزربي (٥٥) . ثم قال : والزراي في لغة أخرى : الشواذكين (٥٦) ، وأتى به على هذا اللفظ في الجمع .

وقوله : « الدجر (٥٧) بالنوى » ، حكى بذلك نداء من يطوف بالدجر من باعته ، ويعرض بيعة بالنوى ، كأنه يقول : اشتروا الدجر بالنوى ، أو : الدجر يباع بالنوى . والدجر من أسماء اللوبياء ، وله أسماء ذوات عدد : اللوبياء ، واللوبياء ، بالمد والقصر ، ولياء ، الواحدة لياء . ويقال للجارية المستحسنة : كأنها لياء مقشورة . وروي عن بعضهم أنه قال : دخلت على معاوية وفي يده لياء مقش (٥٨) ، أي مقشور . ويقال له : اللوبياج ، والأحبل والعنبل (٥٩) والدجر .

ذكر أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبي خالد المعروف بابن الجزار (٦٠) القيرواني في تاريخه الذي سماه : « التعريف بصحيح التاريخ » ، قال :

سنة اثنتين وسبعين ومائة - فيها مات أمير الأندلس عبد الرحمن بن معاوية بن هشام ابن عبد الملك بن مروان ، وهو أول ملوك الأندلس من بني أمية ، ومات وهو ابن ستين سنة . وكان ملكه أربعاً وثلاثين سنة وخمسة أشهر . ثم ولي من بعده هشام بن عبد الرحمن لسبع خلون من جمادى ، وهو ابن احدى وعشرين سنة .

□ الحواشي :

١ - روى ابن عساكر هذا الخبر من طريقه الى المعافى بن ذكرى الجري في كتابه « المجلس الصالح الكافي » . وقد تم طبع جزء من هذا الكتاب ، وليس الخبر الذي رواه ابن عساكر فيهما .

* أهم مصادر ترجمته : تاريخ الطبري ٥٠٠/٧ ، والمقدافريد ٤٨٨/٤ ، وجذوة المقتبس ٩ ، وسير اعلام النبلاء ٢١٧/٨ ، وتاريخ خليفة ٦٣٩/٢ ، ونفع الطيب ٣٢٢/١ ، و ٢٧/٣ ، والبداية والنهاية ٧٤/١٠ ، والكامل في التاريخ ٤٨٩/٥ ، والبيان المغرب ٧١/٢ ، ونسب فريش لمصعب ١٦٨ .

١ - في البيان المغرب : « دير العيسية » . قال ياقوت : « حنياء » - بالفتح ثم الكسر وياء ساكنة ونون أخرى - دير حنياء ، من أعمال دمشق .

٢ - الغبر في نسب فريش لمصعب بشيء من الخلاف في الرواية .



- ٣ - تاريخ خليفة ٦٣٦/٢ .
- ٤ - يعني انه قال : « عبد الرحمن بن مسلم بن عبد الملك » . جاء الاسم في تاريخ خليفة على الصواب ، فلعل هذا الوهم خاص بالنسبة التي روى منها ابن عساكر هذا الخبر .
- ٥ - كذا اجمعت اللفظة في احدى نسخ التاريخ ، وهي في النسختين الاخرتين من غير اعجام . ذكر صاحب التاج : يشبهة اسم ارض ، وتمثل لها بشعر الراعي .
- ٦ - لم تعجم الدال في الأصل . وقال ياقوت : « سدونة بفتح أوله وبعد الواو الساكنة نون - : مدينة بالاندلس ، تتصل نواحيها بنواحي موزر » . وجاء ترتيبها فيه بعد سذن » ، معجم البلدان ٣/٣٢٩ .
- ٧ - الجمل : المعطاء .
- ٨ - روى الخبر المتقدم الذهبي في سير اعلام النبلاء من طريق ابن عساكر .
- ٩ - الخبر التالي في جذوة المقتبس ٩ .
- ١٠-١١ - ليس ما بينهما في جذوة المقتبس .
- ١١ - في جذوة المقتبس : « طليح » .
- ١٢ - الابيات - بالاضافة الى الجذوة - في : نفع الطيب ٣/٣٨ ، ٥٤ ، وسير اعلام النبلاء ٨/٢١٩ ، والبيان المغرب ٢/٨٩ .
- ١٣ - يعني ان الموت اخترمه وهو شاب . مات عبطه اي شابا . راعبطه الموت واعتبطه على المثل ، وكل من مات بغير حلة فقد اعتبط . اللسان : « عبط » .
- ١٤ - اؤذنته بشيء . اتهمته به . وفلان يزن بكذا وكذا : اي يهجم به . ويظن فيه .
- ١٥ - المراد هنا انهم لقوهم وجالسوهم . في اللغة : ناقبت الانا : اذا لقيته فجأة . ولقيته نقابا : اي مواجهة .
- ١٦ - الخبر في الاغانى ٢٣/٢٨٥ « طبعة دار الثقافة » . وفيه خلاف في الرواية .
- ١٧ - ما بينهما زيادة من الاغانى .
- ١٨ - في الأصل : « ثلاث » ، وارى ان الصواب في هذا الموضوع انبثت من الاغانى .
- ١٩ - في التاج : « القراق - كجعفر - قميص للنساء ، أو ثوب لا كم له . جمعه قراقل » .
- ٢٠ - الرشح : قلة لحم العجز والفخذين .
- ٢١ - روى ابو الفرج في هذا الموضوع من الخبر البيت الاول ، روى الابيات الثلاثة بزيادة بيت في ص ٢٨٢ ، وهي من قصيدة لابي صخر الهذلي . انظر شرح اشعار الهذليين ٢/٩٧٢ - ٩٧٥ .
- ٢٢ - في الاغانى وشرح اشعار الهذليين : « شعث » .
- ٢٣ - الابيات من قصيدة طويلة منسوبة لسعيد بن عبد الرحمن بن ثابت في الاغانى ٨/٧٢ ، وهي في موضعها من هذا الخبر في الاغانى من غير عزو .
- ٢٤ - في الاغانى : « غريرة » ، وليس هذا البيت في الاغانى ٨/٢٧٢ .
- ٢٥ - في الاغانى ٨/٢٧٢ : « يا ليت أنك يا سعيد » .
- ٢٦ - في الاغانى : « دائما » .
- ٢٧ - في الاغانى ٨/٢٧٢ : فنصيب .. ورخاء » .
- ٢٨ - في الاغانى : « اجوارا » .
- ٢٩ - في الاغانى : « دون » .
- ٣٠ - في الاغانى : « فراق بينكم » .
- ٣١ - الشاذكونة : الوسادة .
- ٣٢ - الدجر : اللوبياء .
- ٣٣ - الربيعة : جونة المطار ، وهي سلة صغيرة .
- ٣٤ - هذه اللفظة والتي قبلها كثيرا التصحيف في الأصل ، والصواب من الاغانى ، وزاد فيه : « يريد فواريري ، فواريري » .
- ٣٥ - زيادة لتقويم المعنى ، وعبارة الاغانى : « فلم يلتفت ابوالسائب الى قوله ، وحرك راسه » .

٣٦- البيت كثير التصحيف في الأصل ، وتم تقويمه من اللسان ، فهو من شواهد : « ذرع ، فرع » ، والراجح في هذا البيت يصف قوسا عربية • قوس فرع : عملت من رأس القضيب وطره ، والمرع من غير القسي • يقال : قوس فرع : أي غير مشقوفة الرأس •

٣٧- الكراع من الانسان : ما دون الركبة الى الكعب • ومن الدواب : ما دون الكعب •

٣٨- في الأصل : « السفثاني » ، تصحيف • حكى أبو حاتم السجستاني عن أبي زيد الأنصاري • سير اعلام النبلاء ٢٠٩/٨ •

٣٩- سورة الفاشية ٨٨ آية ١٥ •

* الابيات أكثر من هذه مختلف في مناسبتها ونسبتها • انظر تفسير غريب القرآن ٥٢٢ ، والفاخر ٢٣ ، وطبقات ابن سعد ٢٨/٢ ، وسير اعلام النبلاء ٢٧٧/١٠ ، وشرح شواهد المغني ٨٠٩/٢ •

٤٠- الطارق : النجم • شبهت اياها به في علوه وشهرة مكانه •

٤١- اليلاق : مفردتها : يلحق ، وهو القباء • فارسي مغرب •

٤٢- ديوان ذي الرمة ٢٤٩/١ •

٤٣- في الديوان : « مغافة » •

٤٤- جاء في شرح البيت في الديوان : « حين رايتهم يتحملون ، تركسي الابل وشي النمارق فكان قلبي قلب رجل جنى قتلا » •

٤٥- سورة الكهف ١٨ آية ١٦ • « ويجمل » في هذا الموضع خطأ من الراوي ، صوابه : « ويهيء » • وانظر تفسير القرطبي ٣٦٧/١٠ ، وتفسير الطبري ٣٠٩/١٥ •

٤٦- البيت من قصيدة له في الاغانى ٢٣٢/١٧ • طبعة دار الثقافة •

٤٧- ديوان الاعشى ١٢٩ « مكتبة الاداب » •

٤٨- البيت مغرور ، سقطت فاء « فعولن » من اوله •

٤٩- ديوان الاسود بن يعفر ٢٥ •

٥٠- المرسلات ٧٧ آية ١١ • وقد وقع في الأصل : « عامسة القراءة » • انظر تفسير الطبري ٢٣٤/٢٩ •

٥١- السنخ : الأصل من كل شيء ، والجمع أسناخ وسنوخ • اللسان : « سنخ » •

٥٢- في اللسان : « ان وساده اذن لعريض : كنى بالوساد من النوم لأنه مقلته ، أراد ان نومه اذن كثير ، وكنى بذلك عن مرض فقاء وعظم راسه ، وذلك دليل الفباوة ، ويشهد له الرواية الأخرى : انك لعريض القفا » • اللسان : « وسد » •

٥٣- لم تعجم الفين في الأصل • وفي اللسان : « المصدغة : المغدة التي توضع تحت الصدغ ، وقالوا : مزدغة » بالزاي • اللسان : « صدغ » •

٥٤- سورة الفاشية ٨٨ آية ١٦ • وانظر تفسير الطبري ١٦٤/٣٠ •

٥٥- في الأصل : « زاربي » تصحيف • في القاموس : « الواحد زربي ، بالكسر ويضم » •

٥٦- كذا أتى بها جمع تكسير لشاذكونة •

٥٧- اللفظة غير صحيحة الاجام في الأصل في أكثر من موضع • وفي اللسان : الدجر : بكسر الدال ، اللويباء • هذه اللفظة الفصحى • وحكى أبو حنيفة : الدجر والدجر ، بكسر الدال وفتحها •

قال ابن سيده : لم يعكها غيره الا بالكسر • وحكى هوكرع فيه : الدجر ، بضم الدال ، قال : وكذلك قرئ بفتح شمر •

٥٨- في الأصل : « مقشر » ، وفي اللسان : « وروي عن معاوية - رضي الله عنه ، انه اكل ليا » مقش •

٥٩- تصحفت هذه اللفظة والتي قبلها في الأصل • وفي اللسان : الاحبل ، والاحبل ، والعتبل : اللويباء •

٦٠- اللفظة كثيرة التصحيف في الأصل ، والصواب ما أثبتته ، فهو : ابن الجزار أبو جعفر أحمد ابراهيم بن أبي خالد القرواني النيسلوس الطبيب • له تصانيف كثيرة بينها كتابه : التعريف بصحيح التاريخ • انظر ترجمته في ارشاد

الاربيب ١٣٦/٢ ، وسير اعلام النبلاء (٢٧٧/١٠ مصورة) •

قَبس من اللغة

فصاح العامة الفصاح في العامية الجزائرية

هشام الخاس

□ التمهيد :

مطاوي الطريق المتوجه بنا نحو هدف الوحدة اللسانية والفكرية للعرب كافة ، لا مناص لنا من أن نحاول التدقيق فيما يسقط من العبارات الدارجة على السنة العامة ، والتي لا بد لها من أن تتراجع أمام الثقافة وتسقط حين تطفئ عليها الفصحى التي هي لغة العلم والحضارة والفكر ، والفصحى هي المفهومة والدارجة بين المثقفين العرب جميعا ، وذلك على نقيض العاميات ذوات الفروع المتخالفة التي لاتتفق الا في افتقارها الى لغة العلوم والثقافات ولذلك فهي آيلة الى السقوط أمام انتشار فتوحات المعرفة ..



ولكن علينا أن نتجنب اسقاط ما أصله من الفصحى من هذه العاميات بتأثير المتعاملين المتماثلين على الجماهير الذين قد يغيب عن بالهم أن أبعد الألسنة العامية عن اللغة الأم ما هو الا فرع من دوحته أغفلته يد التشذيب والتهذيب . وأن فصاح العامة أحق بالاهتمام والأقربون أولى بالمعروف ، والمأنوس من المبارات أحق بالرعاية من غرائبها . فالتسهيل والايضاح واجب اللغويين والمربين والاعلاميين والأدباء والمثقفين لتكون الثقافة في خدمة المجتمع ، وكذلك من أجل أن نسير على طريق الشفاء من شكوى كتاب الفنون القصصية والمسرحية من افتقارهم لغة الحوار المناسبة والمفهومة ، بسبب هذه الازدواجية اللغوية التي تقسم لغة الشخصية الواحدة بين حديث المشافهة الدارجة وبين أسلوب الكتابة ، فنحن نقول ما لا نكتب ، ففصحى العامي هو الجسر والصرائط الصالح لعبور العاميات الى رحاب الفصاحة والثقافة والعلم ... ولكي أشر الى أن المضيع والمجهول من بقايا الفصاح في العاميات الدارجة ليس نورا سيرا ، وليس كمية قليلة يصح اهمالها فلا يؤبه لها كما قد

يُظَن ، وإنما الأمر على النقيض .. فلاخذمثالا من أكثر الألسنة العامية الدارجة تعرضاً للفسزو والتغريب والتمجيم والتشويه ومحاولة المحو هو مثال العامية الدارجة في القطر الجزائري الشقيق الذي حرمت عليه لغته الأم طيلة قرن وثلاث القرن تحريماً جعل أدباء الكبار من أمثال مالك حداد وغيره يعلنون أنهم أسرى للسان الأجنبي المفروض عليهم منذ طفولتهم قسراً وأكراهاً .

على أنني مقر بالتقصير سلفاً ، فمعرفتي اللهجة الدارجة الجزائرية معرفة ضئيلة معكومة بطروفي الخاصة ، ولست أزعمني أقوم بتجميع فصاح العامية الجزائرية ، أو فصاح العاميات الأخرى ، ولكنني أشير للموضوع وأثوره به وأطرح الى فتح الأبواب أمامه ، وأبدأ بالتذكير بأن جمع جزيرة على (جزائر) أفصح من جمعها على (جزر) لأن جزر خطأ شائع في رأي جمهور من العلماء واللفويين .

فلأعرض هذه المحاور من فصاح العامة في الجزائر ، ثم يكون التدقيق والتأمل في بعض من عباراتها التي تحتاج الى بحث لغوي :

□ المحاور :

في سوق الخضراوات في مدينة جزائرية يدور الحوار التالي بين البائع وبين بعض الغلمان وهم يتحدثون عن (السومة) (١) ويمدون أيديهم الى السلع ويسألونه : - كايين عندك الخوخ (٢) وحب الملوك (٣) والتفاح ؟ وعين البقرة ؟ أه ٠٠٠ هذا هناك الدلاع (٤) ، والعنب ما زال الحال (٥) عليه ، وما زال بالطعم القارس (٦) ، وقيل (٧) بكري على العنب ، لو كنّا نبني القارس فذاك الليم (٨) هناك ٠٠ وهذا القرع (٩) مليح للطيب (١٠) ؟ ماذا ؟ والا ٠٠ هذا العرشف (١١) خير منه ؟ وهذا الخردل حار ؟ وايش (١٢) حال سومت ٠٩ أه تراك تخزر (١٣) فينا أما تبغينا نتوقف عندك ؟ (١٤) ونغيّر بين السلع والحوائج ونشتري منها ؟

- نحّ يدك ٠ نحّوا أيديكم ٠ تبغون تفسدون وتستسخرون (١٥) ؟ والا تبغون تفشرون (١٦) ٠ لا ٠ لا ٠ لا ٠ ما هو هنا هكذا ٠ هيا روحوا هذا الحين وبالسلامة وبالأمان والضمان ٠ وغدوة إن شام الله حين ترحلون الى بلاد الفلّسة (١٧) ٠ الى بلاد فرنسة ٠ هناك ريحوا وتفشروا ووحسوا (١٨) كيف ماتبغون ٠ والله غالب (١٩) ٠ وربّي ينوب ٠ هيا بالسلامة يا ذراري ، وبالأمان والضمان يا وليدي . - أراك الغالط (٢٠) حين تففشش (٢١) منايا شيخ ، وقيل (٧) تظننا نأخذ السلع والحوائج بلا شيء ؟ لا ٠ ورأسك ! نحن نخلّص (٢٢) ونعطى كل ماعلينا من الحق . لكنّا نبغي الخيرة (١٤) ٠ ويلزم علينا نغيّر ٠ وبالصّح ما نأخذ حتى شيء من غير خيار ، ونحن نخدم عن والديننا ٠ يرحم والديك ٠ ونقضي الحوائج كما يبغي منا أهلنا وموالينا ٠ وعلى هذا نبني ، كما قلنا ، الخيرة ٠ وهذا ما كان ٠ والخيرة



كايئة ثم عند (٢٣) جيرانك هناك ، في الزنقة ثم في (٢٤) أول النهج ٠٠ بعد الأروقة ٠٠ استقصينا عند زوج الحوانيت ٠٠ ثم ٠٠ وسألنا المسائين وهم يمسون لأن موالى زوج الحوانيت تركوا فيهما المسائين وغابوا ٠٠ وواحد من الحوانيت ثم يبيع الزرابي والحوايج الغالية غايبة الغلاء ، والمسائ يقول للكبير فينا : أراك الخابر بالزرابي ٠٠ حتى أنك تخزر في هذي الزريبة الباهية ، وفي هذي المشكاة وهي باهية وغاية ٠٠ بالصبح ٠٠ يا مرحبا بك يا وليدي ، وبكم كلكم ٠٠٠ بالحق ٠٠٠ ما ننجم (١٥) نعلّق (٢١) الباب بوجه حتى واحد منكم ٠٠ الصغير والكبير ٠٠ والحانوت الآخر يا شيخ كايئة فيه الحضراوات والفاكهة والحليب واللبن الرائب ، وكأين فيه الخير الياسر ، خلاف ما عندك ، أنت عندك الخير مخصوص (٢٧) وشويّة (٢٨) ٠٠

٠٠ يا وليدي ٠٠ الحاجات ثم خامجة وأنتم تبغون تخشرون من بين ذاك الخماج (٢٩) ٠٠ وحين تصلون الدار في الظهر أو في العشية تدرّون أنكم بما تحملون من حوائج خامجة ٠٠ أراكم فيها غالطين ، وإنكم يا ولداه من الخاسرين ٠٠٠ وتخمنون أن الرابع والخامس ، والغالط ، وكله سواء ٠٠ سواء ٠٠ لأنكم يا ولداه (٣٠) ٠٠ ما زلتم من الذراري ، ربي يصونكم ويمعشكم ويمطيطكم الصحة ، وأنا يا البايع الخابر نصحتكم ٠٠ ومن بعد ٠٠ أنا في حل (٣١) ٠٠ فلو أنكم تستقصون وتخمنون الفارق ما بين سلعة وسلعة ، قبلما تطيب (١٠) الحوائج في البرمة (٣٢) على النار ، وتصب في المواعين ، وتتذوقونها ، وبالصحة عليكم وشاهية (٣٣) طيبة ان شاء الله ، وصحة فطوركم ، استقصوا الطعام الباهي للسلع التي هي من عندي فهي غاية ٠٠ لكن أنتم يا طفيلات ٠٠ يا صفار ، كيف أن أهليكم ومواليكم ، يا ناس يا صلاح يا خيار الناس ، يبعثونكم تقضون ، والناس يتفشمرونكم ٠٠

٠٠ بغيّت تزويد تقول حاجة خلاف هذا يا عمي الشيخ ؟ أم هذا ما كان وبركة (٣٤) ؟ ٠٠ والله حين خرجنا إلى مخزن بائع القهوة ذاك الرجل الميرنس (٣٥) بالبرنس ثم ما زاد هدر (٣٦) معنا وكلّمنا حتى كلمة زيادة خلاف ما سألنا - تبغون قهوة حرشام (٣٧) أم رطبة ؟ وايش حال (١٢) ما تبغون من الحمص معها ؟ ومررنا على مخزن (فواكه البحر) وخزّنا على كل ما كان عنده من أنواع الحوت (٣٨) ومن بعد ٠٠ ولينا عنه ٠٠ وما نجّم يكلمنا حتى كلمة ٠٠ ورحنا على الجزار قلنا له : ورأسك ٠٠ ويرحم والديك ٠٠ مدنا بطرف الكتف ونحّ العظم عن اللحم فقال (٣٩) صحة ٠٠ والله ما زاد علينا في السومة ولا تفشمروا ولا هدر معنا هدره وأجرة ما نفهمها ٠٠ كانت هدرته مسرّحة (٤٠) كما كانت هدره مولى مخزن (عيادة الساعة) الذي أصلح لنا ساعة الوالدة ومخزن (طبيب الملابس) الذي نظف ملابس بابانا ٠٠ يرحم باباك ، وبائع الزلابية والبقلاوة والحلويات حينما شاف واحدنا وقع ، قال له : لا بأس (٤١) عليك أمحمداه (٤٢) ٠٠ قم ، ربي يصونك ، الحمد لله ، هكذا (٤٣) ولا أكثر ، ها ٠٠ استآن ٠٠ أقعد هنا وريّج على هذا الكرسي ، أو.. لا هناك تحت شجرة لسان (٤٤) العصفير أو تحت شجرة الخروب (٤٥) ثم ٠٠ وقيل ما تنجم تزيد تشسي وبالتالي تعاود تقع ٠٠ وحينذاك أنا في حل ٠٠ وعلام تبغي تولّي ؟ وعلى ايش (١٢) أراك تتعجل وايش بك مزنوق ؟ ما

زال الحال يا وليدي ، عندك الوقت تريّح قبل ما تولّشي ، وكاين ثم من بعد شويصة الطريق يقطعه الخط الحديدي ، وكاينة لوحة مكتوب فيها : (ردتوا بالكم (٤٦) [فالكروسة] غير ممسوسة) وأنت في هذا الشعب ما ترد بالك ، وخلاف هذا يلزم أن تنحّي الخماج عن ملايسك ٠٠٠ ها ٠٠٠ استآن ٠٠ خذ هذا الكاغد النظيف ، خلاف الكاغد الذي تقطّع في يدك وسقط منه اللحم ٠٠ وهذي شكائر (٤٧) لهذا الدقل النور الذي معك ، وللرز والحبوب بدل ما تمزّق وهُرت (٥٢) ، والحمد لله على أن كراريس المدرسة وكتب القراءة والعلم ما تمزقوا ، فأجبناه : بارك الله فيك ، والله لو كانوا تمزقوا وهُرتوا كان مقتصد (٤٨) المدرسة يموضهم لنا ، والخير عنده ياسر ٠٠ فالمقتصد في مدرستنا من ناس ملاح ، ومن خيار الناس ، ومن يستحقون أن يأكلوا الناعمة (٤٨) ٠ أم في بالسك اني أطيّش روعي من فوق القنطرة لو تمزقوا وما يكون لي غيرهم ١٩ لا والله ٠٠٠ كان مقتصدنا في المام الفارط (٥٠) - ربسي يعيشه ويميشكم - يمدنا بكتب وكراريس غيرهم ، ومن بعد ٠٠ يكتب في الكاغد عنده أننا من الطفيلات والذرياري ، وأنا ما زدنا (٥١) الا من عشر سنوات كما جاء في بطاقة الازدياد التي عند الأهل ٠



□ اللفة :

١ - السومة : القيمة أو السعر أو التعريفة ٠٠٠

السومة لفظة فصيحة منتشرة على السنة الناس في العديد من العاميات في أقطار الشمال الافريقي ، وخصوصاً في الجزائر حيث يستعملها الناس بالمعنى الذي وردت عليه في كتب اللغة ، أي بمعنى الثمن ، أو مثلاً نمني في الشرق بالتعريفة أو التسمية أو السعر ، مع أن السومة أصح وأدق تعبيراً ، ففي (الوسيط) أ - معجم المجمع في القاهرة (التعريفة قائمة تحدد أسعار السلع وأجور العمل ، أو رسوم النقل) ب - وفيه أيضاً (أسمر : النار والحرب : سمرهما أو سمرهما ، وأسمر الشيء : قدر سمره ويقال : أسمر الأمير للناس) ٠٠ وكذلك فيه : (السومة : القيمة يقال : انه لغالي السومة) وقرأت عن التعرّفة في كتاب : تاريخ الحضارة للأول الثانوي للعام ٨٦ - ١٩٨٧ في سورية من تأليف عبدالرحمن بدر الدين وآخرين ٠٠ أن (عرب الأندلس كانوا يستوفون ضرائب العشور ، وهي الضرائب التي تدفع على بضائع التجار اذا انتقلوا بها من بلادهم الى بلاد أخرى ، وهي تقابل (الجمارك) اليوم ، فتدفعها لهم السفن المارة في مضيق جبل طارق ، وكانت تدفع في مدينة (طريف) وقد سماها الفرنجة Tarifa ومنها : التعرّفة) وفي المعجم الوسيط ذاته لا تجد في الفصل : عرّف ، شيئاً يتعلق بهذا المعنى ٠

ومن الملاحظ أن فئات من الكتاب والمثقفين المعاصرين يعتمدون عن استخدام عبارات دارجة على السنة العامة أو يستبدلون بها عبارات آخر يظنونها أعلى كعباً في

الفصاحة ، والسومة من الأمثلة على ذلك فهم يتوهمون أنها من الدخيل المأخوذ من اللغة الفرنسية La Somme ويساعد على هذا الوهم أن نطقها في اللاتينية Summa (ب) قريب من نطقها في العامية الجزائرية، ولكن معناها في الفرنسية واللاتينية (نتيجة حساب يتألف من عدة كميات) فهو لا ينطبق بدقة تامة على المعنى المقصود بها على السنة الجزائريين الذين ما زالوا يستخدمونها بالمعنى الذي تحدثت عنه كتبنا للفويصة القديمة التي ألفت قبل أن يقع انفصال الفرنسية عن أمها اللاتينية . ونستطيع أن نفتح أي معجم قديم ، ففي معجم ابن منظور (لسان العرب) (٠٠) وأنه لغالي السومة والسومة إذا كان يغلي السوم ٠٠ والسوم عرض السلعة على البيع ، ويقال : سُمْتُ فلاناً بسلعتي أسوم بها سوماً وسأومت واستمت بها وعليها غاليت ٠ واستمتها إياها وسامنيها : ذكر لي سوماً ٠ واستمت عليه بسلعتي استياماً ، إذا كنت أنت تذكر ثمنها ٠ ويقال : استام مني بسلعتي استياماً، إذا كان هو العارض عليك الثمن ٠ وسامني الرجل بسلعته سوماً ، وذلك حين يذكر لك هو ثمنها ، والاسم من جميع ذلك السومة والسومة (ج) ٠

وليس من الضروري أن ننقل مما ورد في المعجمات القديمة الأخرى في هذه المادة فنقع في التكرار والاعادة ، ولكننا يمكن أن نضيف من قول الفيروزآبادي في (القاموس المحيط) والزمخشري في أساس البلاغة (السوم في المبايعة كالسوام والسومة والسومة) (د) ٠

ولكن (المنجد) معجم لويس معلوف الرائج في عصرنا هذا أهمل هذا المعنى بالذات من معاني (السومة) مكتفياً عنه بذكر معان آخر مما يتردد في النصوص القديمة ، فلا أدري أساعد بذلك على انتشار الوهم بأنها من الدخيل ؟ ١

٢ - الخوخ = الدراق :

أرجو ألا ينصرف ذهن القارئ عندنا إلى ما يسمونه في الشام خطأ بالخوخ ، فذاك هو البرقوق الذي يكنى عنه الجزائريون فيسمونه (عين البقرة) ، وفي الجزائر كما في مصر ، يسمون بالخوخ ما نسميه في الشام الدراق ، والتسميتان صحيحتان ، وليرجع القارئ مني إلى ما كتبه مصطفى الشهابي رئيس مجمع اللغة العربية في (معجم المصطلحات الزراعية بالفرنسية والعربية) ط القاهرة ١٩٥٧ ص ٤٩٠ .

١ - المعجم الوسيط ط ١ مجمع اللغة العربية بالقاهرة - مطبعة مصر ١٩٦١ م .

ب - معجم (لاروس) الصغير - الطبعة ١٩٣٩ ص ٩٦٤ بالفرنسية .

ج - (لسان العرب) لابن منظور الحارثي ط بيروت ١٩٥٦ ج ٥١ ص ٣١٠ .

د - الفيروزآبادي (القاموس المحيط) ط ١٩١٣ بالقاهرة والزمخشري (أساس البلاغة) ط ١٩٥٣ بالقاهرة مطبوعه من ط ١٩٢٢ بالقاهرة .

(دراقنة ، خوخة Pêche الأولى في الشام والثانية في مصر ، وكلاهما صحيح يدل على هذه الشمرة • وعثرت في (شرح أسماء المقار) [مؤلفه موسى بن ميمون القرطبي] منذ ثمانية قرون على ذكر « الدراقن الزهري » وفي الفوطة اليوم ضرب من الدراقن بهذا الاسم •

خوخ دراقن • دراقن • فرسك Pêcher الدراقن والفرسك من اليونانية • والخوخ تستعمل في مصر ، والدراقن في الشام • والأسماء الأربعة صحيحة تدل لفوياً على هذا الشجر أما الخوخ في الشام فيطلقونها اليوم غلطاً على الشجر المسمى Prunier وفي (المخصص) الخوخ والفرسك والدراقن واحد • قلت : وهي تدل على هذا الشجر المثمر المشهور من الفصيلة الوردية وفيه ضروب •

وتجد في ص ٥٣٩ من المعجم ذاته :

(اجاص • برقوق Prunier الاجاص في المعجمات الأصلية وفي كتب الزراعة القديمة هو هذا الشجر • وغلط أصحاب بعض المعجمات الحديثة فأطلقوا الاجاص على الكمثرى Poir جرياً مع العامة في الشام • والشاميون يسمون هذا الشجر الذي نتكلم عليه خوفاً ، وهو غلط •••)

أما (عين البقرة) فيذكر الشهابي ص ٤٨٤ أنها في عامية الدماشقة زهرة المرغريت الصغيرة ويسمونها في دمشق أيضاً : شاشر القاضي •

٣ - يكتنون عن الكرز بحب الملوك •

٤ - الدلاع : ذكره الشهابي في معجم الألفاظ الزراعية ص ٤٨٨ فقال :

(بطيخ أخضر • بطيخ شامي • بطيخ هندي • دلائع • خربز • حبب Pastéque بطيخ أحمر جنوبي الشام • حبس شمالي الشام • رقتي في العراق نسبة الى الرقة • بطيخ في مصر • والخربز معربة قديماً من الفارسية • والحبس محرفة من زبش كانت تطلق عليه في الشام قديماً وعلى ما ذكره عبداللطيف البغدادي والنويري وغيرهما ، والاسم الفرنسي محرف من كلمة بطيخ العربية ، نبات عشبي حولي من الفصيلة القرعية يزرع لثمره •

وأضيف أن البطيخ الأصفر أو الشام أو القاوون، وهذه تركية كما ذكر الشهابي أو Melon بالفرنسية : يسميه الجزائريون (المرحوم) وهم يضحكون مدركين ما في هذه التسمية من نكتة بلاغية تشير الى لونه •

٥ - (ما زال الحال) : يقصدون : أن الوقت ما زال مبكراً فلم العجلة ؟ •

٦ - القارس أو القارص : اللاذع وقد يكتنى به عن العاض ••

٧ - (وقيل) يستعملونها كناية عن الظن . . . وكأنني أتخيلها من بقايا الثقافة القديمة حيث يروي العالم الآراء والأقوال العديدة فيقول مستأنفاً شرحه للاختلافات : . . . وقيل كذا . . . وكنايتهم هذه أفصح من خطيئة مثقفينا الذين يستعملون الفعل (اعتقد) في مكان الفعل (أظن) .

٨ - الليم : الليمون ، وذكر الشهابي في معجم المصطلحات الزراعية ص ١٦٤ أن نون ليمون قد تسقط . وكذلك في كتاب (فضائل الأندلس وأهلها) سمي الليم ، ولكن ذكر معه الليمون الذي يجوز أن يكونوا قصدوا به البرتقال كما في بعض اللهجات الدارجة اليوم (*) .

والمعجم القديمة تنص على إسقاط نون (الليمون) ويقول الفيومي في (المصباح المنير) :

« الليمون : وزان زيتون ، ثمر معروف ، معرب ، والواو والنون زائدتان ، مثل الزيتون ، وبعضهم يحذف النون ويقول : ليمو » ط . مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٢٥ هـ في المطبعة الميمنية بمصر .

(*) في ص ٥٢ من كتاب (فضائل الأندلس وأهلها) رسائل لابن حزم وابن سعيد والشقندي تحقيق د . صلاح الدين المنجد ، ط ١ بيروت : دار الكتاب الجديد ١٩٦٨م وقد ورد في رسالة محمد بن اسماعيل الشقندي في وصف اشبيلية (. . . والأشجار المتكاثفة كالنارنج والليم والليمون) .

ولا تنس أن العامة من عرب الأندلس قد غدا كثيرون منهم من عامة الجزائر واطّار المغرب العربي الأخرى . . .

٩ - القرع : في ص ٢٠٢ من (معجم المصطلحات الزراعية) للشهابي :

قرع « Cucurbita Courge » جنس القرع (والكوسى) وغيرهما . تراجع في أماكنها .

وفي صفحة ١٩١ منه (قرع دبّاء . يقطّين Courge يقطّين اما من الأرامية أو من العبرية . جنس نباتات زراعية من الفصيلة القرعية فيه أنواع تزرع لثمارها وأصناف تزرع للتزيين .

قرع كبير « Grosse » Potiron C. هو نوع القرع المعروف وفيه ضروب . وما يسمى القرع العسلي في مصر ضروب من هذا النوع ، ومن النوع المسكي ، لرائحة ثماره (. . .) وفي ص ١٩٢ منه : (قريع C. Pe Po تصغير قرع نوع فيه قرع صفار ، ومنها الكوسا في مصر والشام ، وهي عامية وبالفرنسية Courgette) . وكلمة أخرى من فصاح العامة في شرقي الجزائر أذكروها بمناسبة القرع . فقد كنا حين شراء قرع (الكوسى) لا نقول لبائعه الجزائري الذي يمنعنا من الخيرة بين أكواذا : اننا نبغي



أن نحشوها ، حتى لا يصرخ فينا : اتستسخرون بي ؟ فالحشوة في اللغة ، كما في (لسان العرب) لابن منظور ، مثلاً : (الحشوة موضع الطعام وفيه الأحشاء والأقصاب ، وأسفل مواضع الطعام الذي يؤدي إلى المذهب : الحشاة ، بنصب الميم ، والجمع المحاشي .. وفي الحديث : محاشي النساء حرام) .

١٠ - يقولون (طيب الطعام) بمعنى : أنفجه ، وهذا صحيح . وأيضاً قولهم في الشام (استوى) الطعام بمعنى : نضج . وورد لدى الفيومي في (المصباح المنير) .

١١ - العرشف : ورد في (معجم الألفاظ الزراعية) لمصطفى الشهابي ط ذاتها ص ١٢٤ .

(حرشف : حرشف بري Cardon يجعل بعض النباتين الكنكر ، أي : العرشف البستاني (أنكنار خرشوف) ضرباً منه . بقل معمر من المركبات الأنبوبية الزهر ينبت برياً ويزرع وتطبخ ضلوع ورقسه وجذوره الوترية) .

وهذا الاسم العربي الفصيح الصحيح للعرشف الذي تطبخ ضلوع ورقه وجذوره الوترية كما ذكر الشهابي وهو الذي يدعى في الجزائر باسمه العربي هذا . أما ذاك الذي يدعوه الجزائريون (القرنون أو الكرنون) وفي الشام (الأنكنار) فقد كتب عنه الشهابي في ص ٥٨ من المعجم ذاته :

(حرشف ، حرشف بستاني . كنكر Artichaut بقل معروف من المركبات الأنبوبية الزهر ، وهو عند بعض النباتين ضرب بستاني من العرشف Cardon وسمّوه الخرشوف حديثاً . ولم أجد لها في المعجمات ولا في المفردات (لابن البيطار) ، أما العرشف فصحيحة ، ولم أجد لها بالغاء المعجمة ، وأما الكنكر فقد ذكرت في المفردات ، وفي شرح أسماء العقار ، وفي غيرهما ، ولكني لم أجد لها في المعاجم . وهي من الفارسية . واسم هذا البقل في الشام أنكنار وأرضي شوكي وهما عاميتان كالخرشوف ، وكان اليونانيون يسمونه قنارة وسقوليموس . وأرتيشو الفرنسية من العرشف العربية . أما أرضي شوكي العامية فمن أرتيشو الفرنسية . فتأمل كيف ترد العامة إلينا كلماتنا العربيات مشوهة ، وذلك كتسمية بعض دور السينما باسم الهمبرا بدلا من الحمراء والكازار بدلا من القصر) ٥٠١ . وكذلك في (الوسيط) معجم المجمع في مصر ط ١ (الخرشوف .. مولد عربي : حرشف) .

١٢ - أيش : في (الوسيط) معجم المجمع في مصر :

(أيش : منحوت من أي شيء ، بمعناه وقد تكلمت به العرب) .

والأحظ أن العاميات العربية في أغلبها قد توسعت في هذا النحت فقالوا :

(بلاش .) من : بلا شيء .

(ما كانش .) من : ما كان شيء .

و (اشكون ؟) من : أي شيء يكون ؟

و (ايش راك ؟) من : أي شيء أراك ؟

و (اشعاله ؟) من : أي شيء حاله ؟

وقالوا في الشام (اشلون ؟) من : أي شيء اللون ؟

١٣ - خَزَرَ : في الوسيط : (خَزَرَ يَخْزُرُ خَزْراً : تدامى • وخَزَرَ الرجل : نظره بلحظ العين ...

خَزَرَت العين 'تَخْزُرُ' خَزْراً : صغرت وضاعت خيلقة • وخَزَرَتْ حَوَلَت ، وخَزَرَ النظر : صار كأنه في أحد الشَّيْئَيْنِ وخَزَرَ فلانٌ : فتح عينه وأغمضها • وخَزَرَ : نظَّر كأنه يرى بمؤخر عينه ، فهو أَخْزَر وهو خَزْرَاء (ج) خَزَرٌ) •

١٤ - الخيرة : في المعجم الوسيط : (خار يخار خيراً وخياراً • وله في الأمر : جعل له فيه الخير ، - أعطاه ما هو خير له • - فلاناً : غلبه وفضله في الماخيرة فكان خيراً منه ، ويقال : خايره فخاره • - الشيء خيراً وخيراً وخيرة : انتقاءه واسطفاه • في القرآن الكريم س القصص [٢٨-٦٨] « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة » • - الشيء على غيره : فضله عليه • وخَيْرَ بَيْنَ الأشياء : فضَّل بعضها على بعض) • أ ه
وكذلك في السورة ٣٣ = الأحزاب ، الآية : ٣٦ قوله تعالى : « أن يكون لهم الخيرة من أمرهم » •

١٥ - استسخر : في (المعجم الوسيط) : (استسخر منه : سخر) •

وفي (لسان العرب) : (• • • وقوله تعالى : « وإذا رأوا آية يستسخرون » قال ابن الرماني : معناه يدعو بعضهم بعضاً إلى أن يسخر ، كيسخرون ، كملا قرنه واستعلاه ، وقوله تعالى : يستسخرون ، أي يسخرون ويستنهضون ، كما تقول : عجب وتمعجب واستمعجب بمعنى واحد) •

١٦ - يغشمرون : وردت الفشمرة في أغلب المعجمات القديمة ، وبالمعنى ذاته الذي ترد فيه بالمعجمة الجزائرية ، ولعلها في عاميات أخرى أيضاً •

يقول ابن منظور في (لسان العرب) مادة غشمر : (الفشمرة : التهضم والظلم ، وقيل : الفشمرة التهضم في الظلم ، والأخذ من فوق من غير تثبت ، كما يتفشم السيل والجيش ، كما يقال : تفشم لهم : وقيل : الفشمرة اتیان الأمر من غير تثبت • وغشمر السيل : أقبل • • • وتفشم لي : تنمَّر • وأخذه بالفشمير ، أي الشدة • وتفشمرة : أخذه قهراً • وفي حديث جبر بن حبيب قال : قاتله الله : لقد تفشمرها ، أي أخذها بجفاء وعنف • ورأيتهم متفشمراً : أي غضبان) • أ ه • أما في معجماتنا الحديثة فقد استوفى (المنجد) هذا المعنى ، ولكن (الوسيط) معجم المجمع في مصر ط ١ قصر عن استيفاء

المعنى المناسب لهذا الاستعمال الدارج وابتعد الى ممان للفشيرة بعيدة عن الممانى الدارجة لها اذ قال :

(غشمر السيل : اقبل و - فلان ركب راسه في الحق والباطل ، لا يبالي ما صنع ، تفشمر له غضب وتنمثر . و - السيل أو الجيش اقبل . والشيم اخذه قهراً) . وقد ورد هذا المعنى أيضاً في (الغشمر) بالاستبدال بالشين ثام . فالوسيط اقترب اذا من ذكر ما يهمننا في قوله : (وغشمر الشيم اخذه قهراً) . واملنا في الطبقات الثالثة في أن يتوسع أصحاب المعجم الوسيط في ذلك كما توسع غيره قديماً وحديثاً .

١٧ - الغنثة : وردت كثيراً في المعجمات بمعنى (صوت يخرج من الخيشوم ، أي من أقصى الأنف) وهي عبارة مشهورة في علم التجويد المعروف .

١٨ - حوس : سمعت الجزائريين يستعملونها بمعنى : تنقل وتجول . وهذا غير بعيد عما ورد في أمهات كتب اللغة : كالمحيط والتاج وغيرهما .

ففي ما أورده ابن منظور في (لسان العرب) قوله :

وحاس القوم حوساً : طلبهم وخالطهم وداسهم . وقرئ : « فحاسوا خلال الديار » قال : وجاسوا وحاسوا بمعنى واحد : يذهبون ويحيثون .

ورجل حواس حواس : طلاب بالليل . . . وكل موضع خالطته ووطئته فقد حوسته وجنسته ، وفي الحديث أنه رأى فلاناً وهو يخاطب امرأة تحوس الرجال ، أي تغالطهم ، والحديث الآخر : قال لحفصة : ألم أر جارية أخيك تحوس الناس ؟ . ورجل أحوس : جريء لا يردده شيء . . . والتحوس الإقامة مع ارادة السفر كأنه يريد سفراً ولا يتهياً له لاشتغاله بشيء بعد شيء .

ويقال للرجل اذا ما تحيس وأبطأ : مازال يتحوس . . . وابل حوس بطيئات التحرك من مراهن . . . جمل أحوس وناقحة حوساء . . . وحاست المرأة ذيلها اذا سعبته وامرأة حوساء الذيل : طويلة الذيل . . . ا ه . . . أقول : كأن العبارة هنا اقتربت مما في عامية الشام بالصاد (يحوس) . ولكنني وجدت معجماتنا الحديثة كالمنجد والوسيط تنتقي من ممانى هذه الكلمة ما يبتعد بها عن المعنى الدارج في الاستعمال الجزائري ، فكانهم ظنوه معنى منقرضاً ! !

فلنعد مرة أخرى الى القدماء :

قال الفيروزآبادي صاحب المحيط :

(الحوس : الجوس ، وسحب الذيل . . . وترك فلاناً حوس بني فلان ، أي : يتخللهم ويطلب فيهم . . . وانه لحواس حواس طلاب بالليل ، والخطوب الحوس كركع : الأمور تنزل بالقوم فتشاهم وتتخلل ديارهم . . . والحوساء : الناقة الكثيرة الأكل والشديدة

النفس • وإبل حوس" بطيئات التحرك من مرعاها •• والتحوس التشجع ، والتوجع للشيء ، والاقامة مع ارادة السفر ، وحوس كسكرى : الابل الكثيرة ، وما زال يستحوس ، أي : يتحبس ويبطىء •

وعلى الهامش قال شارح القاموس : نصر الهوريني : (قوله : ما زال يستحوس ، وفي اللسان يتحوس) ١٠ هـ •

وقال الزمخشري في (أساس البلاغة) :

(حاسوا البلد : عاثوا فيه وانتشروا للغارة) •

١٩ - (الله غالب) : يستعملونها كناية عن أنك مغلوب أمام المحتوم ، وقد وردت هذه العبارة كثيراً في الكتابات الأندلسية ••

٢٠ - خابر أو غالط : تصح عبارات عامية جزائرية منها خابر وغالط ، وخاسر ، ورابع ، وخاطيء • وهم يمدون الهمزة في (خاطيء) الى ياء تخفيفاً ••• والأصل فيما جاء من باب تعب يتعب أن تكون الصفة المشبهة منه على وزن فَعِل ، إلا أنه ورد على غير قياس : سالم وتافه وآسف ورابع وخاسر وغالط وخاطيء • ولكن في (الوسيط) فهو غلطان •

وقد ورد في الوسيط : (خَبِرَ يَخْبِرُ الشيء) : من باب تعب ، بمعنى : علمه ، أما خَبَرَ يَخْبِرُ : بمعنى ابتلى وامتحان وبمعنى : خبر الشيء عرف خبره على حقيقته فهو خابر وخبير •

٢١ - الغشش : الكدر ورد لآبِن منظور في (لسان العرب) : (الغش : نقيض النصح وهو مأخوذ من الغشش : المشرب الكدر ، أنشد ابن الأعرابي :

ومنهل تروى به غير غشش

أي غير كدر ولا قليل •••• وفي حديث أم زرع : لا تملا بيتنا تغشيشاً • وغش صدره يغش غشاً : غل •••

وكان قوله السابق : غش صدره : غل ، بما فيه من انتقال من المعنى المادي للغشش : الكدر ، الى الكدر المعنوي : الاحساس بالضيق في الصدر ، هو الذي عنته واتجهت اليه لفظة الغشش في لهجة الجزائريين الدارجة •

وفي عامياتنا المشرقية يستعملون : الزعل ، بمعنى التكدر المعنوي وضيق الصدر ، ولكن الفصح (زعل يزعل زعلاً : نشط • وزعل من المرض أو الجوع : تضور وتلوى) إلا أن (المعجم الوسيط) يضيف : (وزعل من الشيء تألم وغضب (مولدة)) •

٢٢ - الخلاص : قصدوا بها دفع المال ، وجاء في المعجم الوسيط عن مجمع مصر (الخلاص : أجرة الأجير) •

٢٣ - تَمَّ بمعنى : هناك تلتبس على بعض ممن في المشرق العربي من الذين يقرؤونها مضمومة الشاء كأنها حرف المطف ثَمَّ ، أمّا الجزائري فيلفظها صحيحة بفتح الشاء ، لأن لهجته الدارجة تلتزمها صحيحة بمعنى : هناك ، كما تلتزم كلمة (زوج) بمعنى اثنين .

٢٤ - الزنقة والنهج : المزنوق من فصيح عاميتهم وعاميتنا ، بمعنى المتضايق ، والزنقة عندهم : الطريق الضيق ، والنهج : الطريق العريض . وفي المعجمات ، كالوسيط (الزنقة : الطريق الضيق في القرية ، وزنق على عياله يزنق زنقاً : ضيق بخلا أو فقراً ، وزنق الشيء : حصره وضيق عليه) .

٢٥ - نجم : نجم في لهجتهم الدارجة بمعنى : قدر أو استطاع أو أظهر وأبدى .

٢٦ - غلّق الباب - سكره : غلّق : بالتشديد ، فصيحة جيدة كما يستعملونها في عاميتهم الدارجة ، فني (المعجم الوسيط) : (غلّق الأبواب : مبالغة أغلقها) وفي عاميتهم الدارجة : الباب المغلوق وهي أيضاً فصيحة من (غلّق الباب يغلّقه غلقاً : ضد فتحه ، فهو مغلوق) كما في المعجم الوسيط أيضاً ، ولكنني وجدت أيضاً العبارة (سكر الباب) التي نستعملها في العاميات المشرقية مستعملة على السنة الجزائريين (الميزابيين) وهم سكان وادي الميزاب في جنوبي الصحراء الجزائرية ، وذلك أن أجدادهم مهاجرون من الشرق من بقايا الغوارج الاباضية .

وهذا المعنى المجازي (للتسكير) وارد منذ القديم . . . فانت تقرأ في المعجمات القديمة وكتب اللغة ما يوحي به أو يفضي اليه ، فخذ مثلاً ما يقول ابن منظور في (اللسان العرب) (٥٠) وسكر بصره : غشي عليه ، وفي التنزيل العزيز « لقالوا إنما سكرت أبصارنا » أي : حبست عن النظر ، وحُيِّرَتْ وَسَدَّتْ وسكنت عن النظر .

وسكّر النهر يسكّره سكراً : سدّ فاه . وكل شقّ سدّ : فقد سكر ، والسكر : ما سدّ به ، والسكر سدّ الشقّ ومنفجر الماء ، والسكر اسم ذلك السدّ الذي يجعل سدّاً للشق ونحوه ، وفي الحديث أنه قال للمستحاضة لما شككت اليه كثرة الدم : اسكّريه ، أي سدّيه بخرقه وسدّيه بمصابة ، تشبيهاً بسكر الماء . (١ هـ .

٢٧ - مخصّوص : عندهم بمعنى : قليل نادر ، وكانهم أخذوا الفعل : خصّ : يخصّ : خصّاصاً وخصاصة : بمعنى ، افتقر وسامحاله ، كما ورد في الآية الكريمة : « ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة » وهم يستعملون : (يأسر) بمعنى ميسور ، أي : ضدّ معنى : مخصّوص .

٢٨ - شويّة : في عاميتهم فصيحة دقيقة الفصاحة ، بكسر الواو ، مما يدل على أصلها : الشويّة ، انظر مجلة (المعلم العربي) العدد الأول من السنة السابعة والثلاثين لسنة ١٩٨٤ ص ٧٨ - ٨٠ .

٢٩ - الغماج : في عاميتهم الدارجة بمعنى القدر أو الفاسد ، وهو معنى صحيح ، فني (المعجم الوسيط) : (وخمج اللحم : أنثن ، وخمج التمر : فسّد . ويقال : خمج

دينه وخلقه فهو خبيث" والمخسج .. رجل مخسج الأخلاق : فاسدها) . وأشار أحمد رضا العالمي في (ردّ المامي الى الفصحح) الى أن العامة تقول : خسج ، وفي اللفظة خبيج « ص ١٦٦ من ط ٢ سنة ١٩٨١ دار الرائد العربي : بيروت » .

٣٠ - من الاستخدامات الصعبة نغويافي الدارجة الجزائرية : تتميز عاميتهم بكثرة الاستخدامات الصعبة لأساليب الاختصاص، والتصغير ، وترخيم المنادى ، كما وردت في النحو .

٣١ - أنا في حيل : يلفظونها فصيحة ، ينفون بها المسؤولية والاحراج عن أنفسهم .

٣٢ - البرمة : يذكر أصحاب المعجمات ، ومنهم ابن منظور في (لسان العرب) أن البرمة بضم الباء : (قِدْر من حجارة العجاز واليمن ، وفي حديث بريرة : وأي برمة تغور ، البرمة : القِدْر مطلقاً ، والجمع برَم وبرام وبرم ، قال طرفة :

جاؤوا اليك بكل أرملة شعشاء تعمل مِنقع البرم

وانشد ابن بري للنابغة الذبياني :

والبائعات بشطئي نغلة البرما

٣٣ - شامية طيبة : عبارة يقولها لك الجزائري حين يراك منصرفاً الى منزلك وقت تناول الطعام ، والشامية كما يلفظونها هي الفصيحة الواردة في المعجمات . أما الشمية في الفصحى المستعملة فيما بين المثقفين المشاركة، فمن أخطائنا اللغوية الشائعة التي عالجها النقاد والمدققون اللغويون ، ومنهم : الأستاذ محمد المدناني في (معجم الأخطاء الشائعة) « ط ١ سنة ١٩٨٠ بيروت » (فالشمية مؤنث الشهي ، فتقول : هذه أطعمة شهية : على صيغة فعيل التي بمعنى فاعل أو مفعول ، وليست اسماً ، فالاسم من الفعل : شهي يشهى أو شها يشهو : الشهوة ، أو الشامية ، كما في المعجمات) .

ولكن (المعجم الوسيط) ذكر أن الشهية بمعنى الشهوة للطعام محدثة ، ثم ذكر في طبعته الثانية أن مجمع اللغة العربية بمصر أقر استعمالها ، وتلاه (معجم الأطلعة) الذي أصدره المكتب الدائم لتنسيق التعريب في جامعة الدول العربية ، فقال : (الشهية : الشهوة للطعام ، Appétit) وهناك عبارة فصيحة أخرى يستعملها الجزائري بلهجته الدارجة إذا رآك بعد تناول الطعام وخصوصاً بعد الإفطار في رمضان : (صعة فطورك) ، وقد جاء في (المعجم الوسيط) : الفطور: تناول الطعام بعد الامساك للصيام، والفطور: تناول الوجبة الأولى في الصباح (معج) . فهي إذا لفظة أقرها المجمع بالضم للفاء بعد أن كانت بفتح الفاء في المعجمات القديمة : الفطور .

٣٤ - بركة : تطور معناها قليلاً على ألسنتهم ، فوصل الى معنى الاكتفاء بالكفاية وكأنه ذلك الاكتفاء الذي تتحقق فيه البركة إذ يبارك الله لك فيه .

٣٥ - البرنس : في (الوسيط) معجم المجمع في مصر ط ١ (تبرنس : لبس البرنس .
البرنس كل ثوب رأسه ملتزق به ، والبرنس قلنسوة طويلة ، ورداء ذو كمين يلبس بعد
الاستحمام (ج) برانس (محدثة) .

٣٦ - هدر : يقول الزمخشري في (أساس البلاغة) وكذا الزبيدي في (تاج العروس) :
(. . ومن المجاز . . وهو يهدر في منطقه وفي خطبته . .) ويضيف الزبيدي :
وقال الأصمعي : هَدَرَ الفلام وهَدَلَ : اذا صَوَّت ، وقال أبو السميذع : هدر الفلام :
إذا أراغ الكلام وهو صغير ، وهو مجاز . .)

وكان هذا المجاز الذي أصله من : هدر البعر هديراً . . ثم استعمل هدير الشراب
وهدير الرعد مجازاً . . ثم استعملت الخطبة الهدارة والمنطق الهادر من فصيح المجاز . .
وصلوا به في دارج كلامهم الى الهدر بمعنى الحديث تعميماً .

٣٧ - حرشاء : توصف المملوحونات عندهم بأنها حرشاء ، أي : خشنة ، أو رطبة ، أي :
ناعمة أو مسحوقة جيداً ، وفي الوسيط معجم المجمع في مصر : (حرش الشيء حرشاً ،
وحرش : خشن ، فهو أحرش وهي حرشاء) فالحرشاء بمعنى الخشنة ، من فصاحهم .

٣٨ - الحوت : يقول الفيومي في (المصباح المنير) : (الحوت : العظيم من السمك ،
وهو مذكر) وكذلك يقول الوسيط في عصرنا .

وفي (المعجم المدرسي) الذي أصدرته وزارة التربية مع « دار
طلاس للنشر » ، وأتم صنعه الأستاذ محمد خير أبو حرب : (الحوت : مذكر السمكة) .
وفي العامية الدارجة في الجزائر يطلقون اسم الحوت على السمك غير الصنير (غير
السردين) .

٣٩ - صعة : لها عندهم استعمالات بمعان عديدة . . منها الموافقة والتصديق ،
ومنها الدعاء بالخير . . والدعاء بالصعة . . وهم يتجنبون ذكر العافية ، وذاكر لي أن
العافية في عرفهم تعني النار ، فهم يقولون : (يعطيك الصعة) .

٤٠ - اللفة المشرحة : من معاني التشریح : التسهيل ، كما ذكر الفيروزابادي في
(القاموس المحيط) والزبيدي في (تاج العروس) ويقول الزمخشري في (أساس
البلاغة) : (. . . وشرح الشاعر الشعر . .)

قال جرير :

الم تعلم مسرحي القوافي فلا عيباً بهن ولا اجتلاباً

٤١ - لا بأس ، أو أراك لا بأس : مخففة من : لا بأس عليك . .

٤٢ - ينادون كل من لا يعرفونه مفترضين أن اسمه محمد .

٤٣ - هكذا ولا أكثر : يستعملونها بمعناها الصحيح: المصاب الصغير خير وأفضل من المصابة الكبيرة ، شيء أخف من شيء ، كما نقول ...

٤٤ - لسان العصافير : كذلك تسمى شجرة الدردار أو المران في الشام والجزائر:

انظر : مصطفى الشهابي في (معجم الألفاظ الزراعية) ط ١ ص ٤٦٩ و ص ٢٨٧

٤٥ - الخروب : في (الوسيط) معجم المجمع في مصر ط ١ (الخروب : شجر له ثمر طويل كالقثاء الصفار ، إلا أنه عريض ، وهو حلو يؤكل وله حب واحدته خروبة) وهو في العامية الدمشقية الدارجة الخرنوب . ولم يورد (الوسيط) الخرنوب ، ولكن الشهابي في معجم المصطلحات الزراعية ص ١٢٥ يقول (خروب - خرنوب - خرنوب Caroubier الكلمة الفرنسية من العربية ولهذه أشباه في الآرامية والمبرية ، شجر مشمر من الفصيلة القرنية ، ثماره قرون تؤكل وتعلفها الماشية) .

فاللفظ الجزائري دون الدمشقي فصيح في رأي (الوسيط) وكلاهما فصيح في رأي صاحب المصطلحات الزراعية ، ويضرب المثل بقلة جدوى ثمره فيقال: درهم حلاوة وقنطار خشب .

٤٦ - ردوا بالكلم [فالكروسة] غير معسوسة :

العسن : الحراسة ، ورد البال : استرداد الانتباه ، من فصاح عامتهم ، ولكن في هذه الجملة مفردة من بقايا العجمة والاعتراب في عاميتهم وعامتتنا وهي [الكروسة] وقد أوردتها هنا لأعود فأذكر بأن العجمة قد تسلطت كثيراً ، وإذا كنت اضطررت إلى هذه المفردة هنا ، فتركها للتذكير ، فلست أنكر ، طبعاً ، أن هذه العاميات مثقلة بمثل هذه الأصناف التي ترسفت فيها وتجنمت فوقها وتفرقها في دياجير من الضياع والتغرب والافتقار إلى الإفصاح عن شخصيتها الحقيقية .

وعذراً ... أستطرد فأقول : أن التوجه نحو فصاح الدارجة الجزائرية لا ينسني سلبيات هذه اللهجة . والأمثلة عليها أكثر من أن تحصى ... ولناخذ أقربها ، فبائع التين في (تيزي أوزو) مركز ولاية القبائل ، ينادي : على الكرطوس ، أو الكرطوس ، أو البخسيس ، أو الخريف أو على ال (لي فيغ) Les Fig يضع لهذا الاسم الأعجمي الأخير ال التعريف العربية والفرنسية معاً ، ويكرر هذه الأسماء كلها ليفهم كل عربي أو غريب ما معه ، ثم يذهب بائع التين إلى الصلاة ويقرأ الآية الكريمة « والتين والزيتون... » ويعرف ما الزيتون جيداً كاهل الشمال الأفريقي كافة ، ولكنه لا يعرف ما التين ؟ الذي اتفق الفرنسيون والانكليز على تسميته باسم واحد Fig واختلف سكان (تيزي أوزو) حتى أرغموا بائعهم على المناداة بأسمائه العديدة ! وفي تيزي أوزو وجدتهم يستبدلون

بكلمة نعم نفمة تخرج من طَرَقِ أعلى مقدمة اللسان بمقدمة الفك العلوي . حتى توهمت أنهم يسخرون . فإذا هم جادون في إعطاء هذه الطريقة معنى (أي نعم) كما يقول أهل الجزائر العاصمة ، أما أهل قسنطينة والشرق الجزائري فيقولون (هيه) ويمدون الياء وفي وهران والغرب الجزائري يقولون (وا) بمعنى نعم . وهي جزء من عبارة المغاربة : (وخًا) بمعنى : نعم .

٤٧ - الشكاثر والدقل : في (الوسيط) معجم المجمع في مصر : (الشكارة : كيس من قماش أو ورق متين محدد الوزن يعبأ فيه الاسمنت ونحوه (ج) شكاثر (د) أي انها لفظة مولدة .

والدقل في اللغة : التمر الصغير ، وعند الجزائريين نوع من التمر يدعونه دقلة النور .

٤٨ - المقتصد : يعنون بها ما نسميه المحاسب أو المعتمد . واصطلاحهم هذا صحيح ما عليه شيء .

٤٩ - الناعمة : الطعام المعروف في الشمال الافريقي باسم (الكسكس) وعندنا باسم (المغربية) يُعمل من السميد .

٥٠ - وجدت ابن جني في (الخصائص) يضع عنواناً : (باب في هذه اللغة : في وقت واحد وضمت ؟ أم تلاحق تابع منها بفارط ؟) ج ٢ ص ٢٨ من ط ٢ القاهرة سنة ١٩٥٥م وفي قديم المعجمات وحديثها : الفارط : السابق ، فهي من فصاح عامة الجزائر .

٥١ - زِدنا : أي ، ولدينا . وبطاقة الازدياد : أي ، شهادة الميلاد .

٥٢ - هَرَّتْ ثوبه يهرتله هرتًا : مزقه أو شقته ، وهرت اللحم : أنضجه حتى تهرأ . وهرت عرض فلان : طعن فيه . وثوب هريت : ممزق مشقوق وعيراض هريت : مطعون فيه .

★ ★ ★

السياسة العامة في بلاد العرب قبل الإسلام

محمد علي دقة

تخضع الجزيرة العربية في الجاهلية للاحتلال الأجنبي ، خلا اليمن التي وقعت تحت الاحتلال الحبشي ، ومن ثم الفارسي . غير أنها لم تكن بمنأى عن نفوذ الدولتين العظيمة في ذلك الزمن ، فقد كان أمراء الحيرة اللخميون صنائع للفرس ، وأمراء الشام الفساسنة صنائع للروم ، أما إمارة كندة فقد كانت موالية للروم ذات مظهر يمني . ولم تقتصر الفرس والروم علاقاتهما السياسية على المناذرة والفساسنة من العرب ، فقد استفادتا من المنافسة بين شيوخ القبائل ، فكانوا يكلفونهم بضبط القبائل ، والسيطرة عليها ، وحماية مسالك التجارة الفارسية والرومية مقابل إعطيات سنوية .

وللتجارة أهمية خاصة في علاقة العرب مع جيرانهم ، فقد كانت جزيرة العرب طريقاً تجارياً ، يصل أطراف العالم المعمور آنذاك ، فهي ملتقى أهم طرق التجارة الموصلة بين عالمي الشرق والغرب . وكان للمصالح التجارية أثر كبير في العلاقة السياسية القائمة بين الفرس والمناذرة والقبائل الواقعة على ممرات التجارة . وكذلك بين الروم والفساسنة وتلك القبائل ، وبين اليمن وقبائل العرب الشمالية ، فقد كان لا بد من نفوذ في الشمال ، يضمن لها سلامة قوافلها ، وتسويق مصنوعاتها .

ولم تكن المصالح السياسية والتجارية العربية ، حاضرة وبادية ، تؤلف وحدة منسجمة ، بل كانت على النقيض من ذلك فالنواة الضعيفة للشعور القومي لم تتكون إلا قبيل فجر الإسلام ، ومرد ذلك إلى أن العصبية القبلية تقوم على رابطة الدم والنسب وليست الأرض عنصراً فيها ، فالبدوي الذي ينتقل من مكان إلى آخر يتبدل وطنه باستمرار ، وكل أرض يرحل عنها تصبح في نظره أرضاً غريبة ، وقد منع ذلك من



ظهور مفهوم واسع للوطن، فضلاً عن تعارض المصالح القبلية والأهواء والنزعات الفردية لسادات القبائل، كل هذه العوامل منعت من تكون الشعور القومي الجامع، وبقيت تلك القبائل وحدات متجانسة في تركيبها الاجتماعي، متناصرة في علاقاتها السياسية. لذلك كان من الهين على أولئك العرب أن يكونوا عوناً للفرس أو الروم أو الأحيش على أبناء جلدتهم، إذا اقتضت مصالحهم السياسية أو التجارية أو ولاؤهم الديني ذلك.

□ العرب والروم :

لم تكن مهمة حفظ حدود الامبراطورية الرومية المتاخمة لجزيرة العرب سهلة على الروم، فقد وقف أعراب البادية وقفة تربص وتاهب، يرقبون بذكائهم وخبرتهم أوضاع الروم. فاذا أصابوا منهم غرة أغاروا على المناطق الحدودية، فأعملوا فيها السلب والنهب، وإذا أحسوا فيهم ضعفاً وهناً، أو كانت جيوشهم مشغولة بحرب الفرس، تطاولوا على الأرضين الخصبة ذات الكلا والماء، فتربموها. وقد علم الروم أن قواتهم النظامية غير قادرة على ضبط الأعراب، وكبح جماحهم، لسرعة فرهم إلى الصحراء وعجز الروم عن تعقبهم، ومطاردتهم في تلك المهالك والبوادي، وسرعة كرامهم، والروم فارون. فعمد الروم إلى اصطناع شيوخ بعض القبائل العربية الكبيرة بالهدايا، والأعطيات السخية، والامتيازات والألقاب، وساعدوهم في إنشاء أمارات قوية على أطراف البادية من بلاد الشام، ليقوموا بحراسة الحدود ومراقبتها، وتمتد قبائل التي قد تتجاسر فتغزو الحدود، منتهزة مواطن الضعف والثغرات ذلك أن هذه القبائل بما هي عليه من خبرة بالحياة القبلية العربية هي أقدر الناس على التعامل مع أعراب الجزيرة، وعلى المحافظة على أمن مناطق الحدود الرومية. فالتجؤوا إلى الضجاعة، وإلى سكان تدلس، ثم إلى الفساسة فيما بعد.

وقد روى المؤرخون أن نشأة الامارة الفسائية قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بمصالح الامبراطورية الرومانية، فقد ذكروا أن غسان لما نزلت أرض الشام، واثارت على ملوكها الضجاعم، فقتلتهم، أرسل اليهم ملك الروم «ديقيوس» يصطنعهم، فقال: أنتم قوم لكم بأس شديد وعدد كثير، وقد قتلتم هذا الحي، وأناي جاعلكم مكانهم، وكاتب بيني وبينكم كتاباً: «ان دهمكم دهم من العرب أمددكم بأربعين ألف مقاتل من الروم بأداتهم، وان دهمنا دهم من العرب فعليكم عشرون ألف مقاتل على أن لا تدخلوا بيننا وبين فارس» فقبل ذلك ثعلبة زعيم غسان، ووفد على الروم، فكتب ميثاقاً معهم بذلك، وتوجه «ديقيوس» ملكاً، فكان أول ملوك الفساسة. ولما هلك ثعلبة ملك الروم ابنه الحارث (١).

وقد أدرك الفساسة الدور الخطير الذي كانوا يقومون به، والخدمات الكبيرة التي كانوا يؤدونها للروم، فصاروا يتحينون الفرص السانعة، والظروف المؤاتية لأرغافهم على رفع جمالاتهم، وزيادة امتيازاتهم، والأاضرربوا عن الحراسة، وأثاروا الأعراب، وقد حدث أكثر من مرة أن حصل خلاف بين أمراء الفساسة والروم، فانسحب الفساسة إلى الصحراء، وامتنعوا بها، فأوكلت الروم حراسة حدودها إلى بطاركتها الأشداء، لثعقب

الفساسنة والأعراب ، وانزال ضربات بهم . غير أن الروم لم يتمكنوا من ذلك ، وقام
الفساسنة والأعراب بغارات على المناطق الرومية ، واضطرب جبل الأمان ، وسنعت
الفرصة لأمرأ الحيرة ، ليشنوا هجمات قوية على بلاد الشام ، وينزلوا ضربات موجعة
بالروم ، مما اضطر الروم الى استرضاء الفساسنة ، والاستجابة الى مطالبهم في زيادة
المنح والهدايا والحصول على امتيازات جديدة تزيد على امتيازاتهم السابقة الممنوحة لهم .
وقد حكم المنذر بن الحارث بعد أبيه الحارث بن جبلة ، ورغب المنذر في الحصول على
امتيازات جديدة من الروم ، وعلى لقب ذي شان كبير ، لم يحصل عليه أمرأ جفنة من
قبل ، فأبى القيصر عليه ذلك ، ودبر مؤامرة لقتله ، فتمرد على الروم وامتنع في البادية .
وقد انتهز ملك الحيرة هذه الفرصة ، فأمن في غزو بلاد الشام ، وايقاع الرعب في نفوس
السكان . فاضطرت الروم الى مراسلة المنذر ، والتودد اليه ، ثم أرسلوا البطريق
« يوسطنيانوس » الى المنذر ، فاجتمع به في مدينة « الرصافة » واقنعه بترك موقفه من
الروم ، وتم عقد الصلح بينهما عام ثمانية وسبعين وخمسائة للميلاد ، وعاد المنذر الى
ملكه ، وقام بالدفاع عن حدود الشام (٢) . وقد وفد المنذر على القسطنطينية فاستقبل
باحترام وتبجيل ، وعاد بهدايا وألطف سنية ، ويقال ان « طيباريوس » قد أنعم على المنذر
بلقب REX وهو لقب كان له شأن كبير في بلاد الروم ، وبالتاج ، ولم تمنح الروم
لعمالها العرب في بلاد الشام قبل ذلك الا الاكليل وهو دون التاج (٣) .

وبادية الشام أرض مكشوفة وأبوابها مفتوحة ، فاذا جاء سيد قبيلة من الصحراء
طامعاً في أرض وملك ، ووجد في قبيلته كثرة وشوكة ، نافس أمرأ الأقوام الذين
نزلوا قبله . فاذا تمكن من غلبة تلك الأقوام ، وفرض نفوذه على تلك الأرضين ،
ووجد الروم فيه شخصية قوية ، تخلوا عن حليفهم القديم ، وجنحوا الى مداينة السيد
الفتي ، واسترضائه ، فيبرمون معه المعاهدات والاتفاقات ، ويدفعون له جمالة
سوية ، ويهدونه الهدايا ، والألطف ، ويخلصون عليه الخلع ، ويمنحونه ألقاباً
مشرفة ، ليشتموا بحماية مصالحهم . وقد ذكر « ملخوس الفيلاذلفي » في تاريخه ، ان
سيد قبيلة عربية اسمه امرؤ القيس ، قد ارتحل من الأرض العربية الخاضعة لنفوذ
الفرس الى أرض قريبة من حدود الروم ، وأخذ يفزو منها الأرض الخاضعة للفرس
والعرب المقيمين في الأرض الخاضعة للروم ، وتوغل في العربية الحجرية فبلغ البحر
الأحمر واستولى على جزيرة « ايوتابا » وكان الروم قد اتخذوها مركزاً لجمع الضرائب من
السفن الذاهبة الى المناطق الحارة والآية منها ، فطرد جباة الروم ، وصار يجبيها لنفسه .
وقام بغزوات للمواضع المجاورة لهذه الجزيرة وأعالي العجاز ، وكذلك للمناطق الخاضعة
لنفوذ الفرس ، فأبدى القيصر « اليون » رغبته في وفادة امرئ القيس عليه ، والتفاوض
معه . فوفد امرؤ القيس اليه ، فاستقبله استقبالاً حسناً ، وأجلسه على مائدته ،
ومنحه لقب « بطريق » وأدى ذلك الى استياء رجال القصر من سياسة القيصر هذه مع رجل
مشرك . وقبل عودة امرئ القيس الى امارته أهداه القيصر صورة ثمينة ، وهدايا نفيسة ،
وحث رجال الدولة على أن يجزلوا له الهدايا والأعطيات ، ثم منحه درجة « فيلارخ » على

الجزيرة التي استولى عليها ، وعلى جميع ما استولى عليه ، وعلى أرض جديدة لم يكن قد أخذها من قبل (٤) .

وقد ذكر جواد علي أن حكم القيصر « اليون » دام من سنة سبع وخمسين وأربعمائة الى سنة أربع وسبعين وأربعمائة للميلاد (٥) . وبذلك تكون وفادة امرئ القيس ومنحه لقب (فيلارخ) قد وقعت في زمن الفساسنة . ونجد أن الروم قد حالفوا منافساً قوياً لأمرأ غسان ، مع علمهم أن هذا الحلف سيلقي استياء شديداً عند حلفائهم القدامى . وعلى الرغم من أن الفساسنة يدينون بدينهم ، وأن الحليف الجديد على الوثنية . فقد كان الروم يسعون الى حماية مصالحهم الاقتصادية ، ومسالك تجارتهم ، وبسط نفوذهم على جزيرة العرب ، وطرد النفوذ الفارسي منها ، وكل سيد فتي يساعدهم في الوصول الى هذه الغاية حليف لهم ، وسرعان ما يتخلون عن هذا الحليف عندما تفترق قوته ، وتضعف همته .

أما إمارة كندة التي قامت في قلب نجد بدعم ظاهر من ملوك اليمن فقد كانت موالية للروم ذات مظهر يماني ، حيث أن انتزاع نجد من سيطرة المناذرة ، وقيام مملكة كندة عليها كان في مصلحة الفساسنة والروم لأنه يوصل النفوذ الرومي الى مكان جديد في جزيرة العرب . وقد روى المؤرخان البيزنطيان « ثيوفانيس ونسوز » أن الامبراطور « انستاسيوس » أرسل الى الحارث بن عمرو ، أعظم أمرأ كندة ، سفيراً رفيع المستوى هو جد الامبراطور نفسه ، فمقدّم معه صلحاً (٦) . ويرجح المستشرق جونار أولندر أن يكون عقد الصلح قد احتوى على قيام حلف بين الرومان والحارث الكندي على فارس وعمالها في العبرة (٧) . وكذلك نجد أن امرأ القيس الكندي الشاعر ، بعد مقتل أبيه حجر ، وضياع ملكه ، قد عمد الى قيصر الروم ، يستمدد العون على أعدائه العرب من المناذرة وبني أسد :

ولو شاء كان الغز من أرض حيمير . ولكنّه عمداً الى الروم انفرا (٨)

وقد اصطحب معه في رحلته عمرو بن قميئة الشاعر البكري ، ويقال ان قيصر قبل مساعدته ووضع تحت تصرفه جيشاً كثيفاً ، الا أنه عدل عن مناصرته . ويروي الاخباريون العرب في ذلك قصصاً وطرائف (٩) . غير أن عمر فروخ قدم اسباباً وجيهة لمزوف الروم عن مساعدة امرئ القيس ، فقال : ان « العميل » الفسائي مسؤول عن مشاكل المنطقة ، والنجدة التي طلبها امرؤ القيس كبيرة جداً ، والجيش الرومي غير معد للحرب في الصحراء ، ثم ان الامبراطورية الرومية كانت مهددة بهجمات البرابرة ، وكان « يوسطنيانوس » محتاجاً الى جنود للدفاع عن امبراطوريته وعاصمته (١٠) .

ولقد استخدم الروم والفرس الدين سلاحاً لرعاية مصالحهم الاقتصادية والسياسية في الجزيرة العربية ، فحاضوا الممارك الدينية قاصدين من ذلك التأثير في عقول العرب ، ليكسبوا ولاهم ، ويسخروهم في خدمة مصالحهم وأربهم تحت غطاء الوحدة في العقيدة . ولأن اليمن آنذاك كانت طريق التجارة العالمية ، فضلاً عن ثرواتها ، وصناعاتها الراقية ، فقد كانت محط أطماع الدولتين الكبيرتين ، فسمى الروم الى تغلغل نفوذهم

فيها ، وابعاد النفوذ الفارسي عنها ، وكذلك سعى الفرس ، وكان الدين احدى الوسائل التي استخدمها الأجنيبي في تقوية نفوذه في اليمن ، فأرسل الروم المبشرين الى هناك يدعون الى النصرانية ، وتوددوا الى سادات القبائل ، لتنصيرهم ، وشيّدوا الكنائس العظيمة لتبهر العرب ، كما اتصلوا بسلوك الأحباش ، وكانوا على النصرانية ، فتوددوا اليهم واستمالوهم الى جانبهم . وسعى الفرس الى تشجيع اليهودية التي كان يدين بها جمهرة أهل اليمن ، كما سعوا في الحيرة وغيرها الى تشجيع المذاهب النصرانية المعارضة لمذهب بيزنطة .

واحتدم الصراع الديني ذو البعد السياسي بين اليهودية والنصرانية في اليمن ، فقام ذو نواس ملك اليمن ، وكان يدين باليهودية ، بغزو النصارى في نجران ، وعرض عليهم أن يدخلوا في اليهودية فأبوا ذلك ، فعدّ لهم الأخاديد ، وحرّقهم بالنار ، وحرّق الانجيل ، وهدم الكنائس ، وعاد الى اليمن (١١) . فركب رسول من نجران يدعى « دوس ذو ثعلبان » الى بلاد الروم ، حتى دخل على القيصر ، وأخبره بالبلاء الذي حل بالنصرانية في بلاده . فكتب القيصر الى نجاشي الحبشة ، بنصرة أهل نجران ، وأن يفضب للنصرانية ، ويطيأ بلاد اليمن . وأرسل اليه سفناً لركوب البحر . وخرج دوس ذو ثعلبان بكتاب قيصر الى ملك الحبشة ، فجهز النجاشي جيشاً عدته سبعون ألفاً ، على رأسه أرياط أحد قواد جنده ، ودخلت الأحباش اليمن (١٢) .

لقد اقتتل العرب في عقائد سعى الأجنيبي في نشرها ، لتكون ذريعة لتدخله السياسي والعسكري ، فجعل من أرض الجزيرة مناطق نفوذ تابعة له ، وجعل من أهلها أزلاماً وخولا ، لا اخوة في الدين . وقد كانت الغاية الأخيرة جلية واضحة ، في حديث قيصر مع دوس ذي ثعلبان ، فقد قال له القيصر ، بعد أن وعده بنصرة الأحباش : « ان هذا الذي أصنعه بكم أذل للعرب أن يطأها سودان ليس ألوانهم على ألوانهم ، ولا السنتهم على السنتهم . فقال دوس : الملك أنظر لاهل دينه ، انما هم خوله ! » (١٣) .

□ العرب والفرس :

بعد أن استقر أمر الأحباش في اليمن ، خرج رجل من أشرافها يدعى « أبو مرة ذويزن » الى الحيرة ، راجياً من أميرها عمرو بن هند الوساطة لدى الفرس ، ليمدوه بالعمون لتحرير اليمن ، فوفد ابن هند على كسرى واصطحب معه ذا يزن ، وطلب ذويزن من كسرى أنو شروان أن يوجه معه جيشاً لطرده الأحباش من اليمن ، فيزداد بها ملك كسرى ، فاعتذر أنو شروان بصعوبة المسالك الى اليمن ووعده أن ينظر في الأمر ، وأمر بانزاله واكرامه . فلم يزل مقيماً عند كسرى ، حتى هلك (١٤) .

ولم يقدم المؤرخون أسباباً كافية لتخلي الفرس عن مساعدة ذويزن ، ولا بد أن هناك اوضاعاً دولية أو داخلية ، منعت الفرس من التدخل في شؤون اليمن . أما ما ذكر من تململ كسرى بصعوبة المسلك فهو أمر غير متقنع ، وركوب البحر الى اليمن أمر هيئ على الفرس ، وقد حدث ذلك فيما بعد .

وقد طال البلاء على أهل اليمن ، ثم مشيت وجوهها الى سيف بن ذي يزن ، تكلمه بالخروج على حكم الأحباش . فعمد سيف الى قيصر الروم ، فخاب سعيه ، حيث قاله القيصر : « الحبشة على ديني ودين أهل مملكتي ، وأنتم على دين يهود » (١٥) .

ويدل مسمى سيف لدى قيصر الروم على عدم درايته بأمور السياسة ، والعلاقات الدولية ، فقد ذهب يطلب النصرة من الحليف القوي لعدوه ، الذي تتحقق مصالحه باستمرار الاحتلال الحبشي لليمن . وقد ذكر النويري أن قيصر أمر لسيف بعشرة آلاف درهم ، فأبى سيف أن يقبلها (١٦) . فان صح ذلك ، فهذا يعني أن ملك الروم رغب في اصطناع الزعامة اليمنية ، وترويضها لصالح الحبشة .

وبعد وفادة سيف على قيصر ، ارتحل يائساً من ديار الروم ، عادداً الى كسرى الفرس « أنوشروان » فلما انتهى الى الحيرة ، دخل على النعمان بن المنذر ، وكلمه في حاجته ، فقال له النعمان : ان لي وفادة على كسرى ، وهذا حينها ، فلما خرج النعمان الى فارس اصطحب معه سيفاً ، وأدخله على كسرى ، فقال سيف : « أيها الملك ، غلبنا على بلادنا ، وغلب الأحابيش علينا ، وقد جئت لتنصرنني عليهم ، وتخرجهم عنا ، ويكون ملك بلادك لك فأنت أحب الينا منهم » (١٧) فجمع كسرى رجال دولته وشاورهم في الأمر ، فأشاروا عليه أن يبعث معه السجناء وعددهم ثمانمائة رجل . فجهز كسرى السجناء وولّى عليهم رامياً شجاعاً منهم ، يقال له وهرز ، وحملهم في البحر في ثمانين سفن . ونزل الجيش على ساحل عدن ، وقاتل الفرس بأمره وهرز ، واليمنيون بأمره سيف بن يزن ، حتى انتصروا على الأحباش ، وحكم سيف اليمن لكسرى وبقيت « أحرار » فارس في اليمن (١٨) .

وذكر المسعودي أن كسرى أنوشروان قد اشترط على ابن ذي يزن شروطاً ، لارسال الحملة الفارسية ، منها ، أن يحمل اليه خراج اليمن . وبذلك تكون اليمن قد استبدلت بالاحتلال الحبشي احتلالاً فارسياً (١٩) .

أما المناذرة فتتشابه الأسباب والعوامل في نشأة إمارتهم في الحيرة مع الأسباب والعوامل في نشأة إمارة الفساسنة في الشام ، فقد نشأت مملكة المناذرة في كنف الامبراطورية الساسانية ، وكان للفرس مصلحة في استقرار ملوك الحيرة ، وتوطد حكمهم على حدودها الغربية ، ليقوموا بدور الحراسة على حدودها ، ضد اعتداءات الروم ، وعملاتهم من الفساسنة ، ولضبط القبائل العربية ، وكبح جماحها عن التناول على السواد ، والتربع فيه . ولتأمين سلامة القوافل التجارية الذاهبة من فارس الى مكة واليمن وغيرها من أسواق العرب ، والآية منها . وقد اتصفت الحيرة وما يليها من السواد بغصب الأرض ، ووفرة المياه ، وطيب المناخ ، مما ساعد على استقرار حكم المناذرة وقوتهم . وقد عاش المناذرة حياة حضرية مترفة ، اصطفت بالصيغة الفارسية . واعتمدوا الأساليب الفارسية في بناء الجيش والحروب . وعرف أهل الحيرة الكتابة فاستخدمهم الفرس في أمر الترجمة بينهم وبين العرب .

ولم يكن بسط السلطان على القبائل العربية ، ودخولها في طاعة المناذرة ، والتزامها عدم الاغارة على السواد امرايين ، فالقبائل اذا وجدت في نفسها اقتدارا وقوة ، ووجدت في الملك ضعفا ووهنا ، شقت عصا الطاعة ، وقامت بالغزو والاغارة والسلب والنهب ، فالخروج على دين الملوك طبع أصيل فيهم . لذلك وضع الفرس كتيبة من الجند تحت امرة المناذرة ، وقاموا بتقديم المساعدات المالية والأعطيات السنوية لهم .

ولم تكن ثقة الفرس بالمناذرة شديدة ولا سيما في أواخر عهدهم ، فقد عجز ملوك الحيرة المتأخرين عن منع القبائل العربية من الاغارة على حدود الساسانيين ، وعن حماية قوافل التجارة الفارسية الذاهبة الى اليمن ، وعن حماية لطائنهم الذاهبة الى أسواق العرب ، فقد ذكر ابن حبيب أن قيس بن بلعاء الكناني ، اعترض لطائن النعمان مرتين ، وان البراض الكناني قتل عروة الرحال ، وكان معجرا للطيمة النعمان (٢٠) ولم يعدي قدرة ملوك الحيرة ان يختاروا وريثا لملكهم ، وأصبح هذا الأمر بيد كسرى ، فالمنذر بن المنذر لم يختار ايا من أولاده للملكة بعد موته . واوكل كسرى بن هرمز حكم الحيرة الى اياس بن قبيصة الطائي ، ريشا يرى رايه في اولاد المنذر . ويبدو أن الشك بولائهم بلغ درجة عظيمة ، دفعت كسرى الى التفكير باحتلال الحيرة ، وادارتها من قبل الفرس مباشرة ، فقال : لأبعث الى الحيرة اثني عشر الفا من الأساورة ، ولأملك عليهم رجلا من الفرس ، ولأمرنهم أن ينزلوا على العرب في دورهم . ويملكوا أموالهم ونساءهم . ولكن كسرى رأى مخاطر هذه السياسة ، فشاور عدي بن زيد في الأمر ، فاقترح عدي عليه أن يولي أحد أولاد المنذر ، وكان عدي كاتباً في ديوان كسرى وموضع ثقته ، وكان ميالا الى النعمان ابن المنذر ، فتلطف له عند كسرى ، فملكه ، وخلع عليه واليسه تاجاً قيمته ستون ألف درهم فيه اللؤلؤ والذهب (٢١)

ولم يدم عهد المودة طويلا بين النعمان بن المنذر وعدي بن زيد ، فقد ضغن النعمان على عدي ، وأودعه السجن ، فلما علم بذلك كسرى بعث رسولا للنعمان ، وحمّله كتاباً يأمره فيه بارسال عدي اليه . فأقدم النعمان على قتل عدي ، ورشاً الرسول ، ليبليغ كسرى أن عدياً قد مات قبل وصوله الحيرة بأيام قليلة (٢٢) .

ولمعرفة البواعث التي دفعت النعمان الى الضغن على عدي بن زيد ، فحبسه ، ثم قتله ، تحسن العودة الى تاريخ عدي ، فعدي من أسرة أرامية رباها الفرس في بلاطهم ، وعرفت باخلاصها وتفانيها في خدمتهم . فقد ولي أبوه زيد بن حماد بعض أقسام البريد (نقل الأخبار) ، وعمل عدي كاتباً في ديوان كسرى ، وكلفه بمهام ذوات خطر ، فقد بعثه في سفارة الى « طيباريوس الثاني » قيصر الروم ، ثم جعله كاتباً في بلاط الحيرة ، فكان عيناً لكسرى على المناذرة ، وقد ذهب عمر فروخ الى أن الحكم الفعلي في الحيرة كان لعدي بن زيد لا للمناذرة ، وأن أعمال عدي هي في مصلحة الفرس أكثر مما هي في مصلحة المناذرة ، وأدرك ذلك النعمان ، فحبسه ، ثم قتله (٢٣) .

بعد مقتل عدي تولى زيد بن عدي الشؤون العربية في ديوان كسرى ، والمكاتب الى امراء العرب وشيوخها ، ليكون عيناً للفرس على العرب والمناذرة خاصة ، ويروي الأخباريون العرب أن زيدا تمكن من الايقاع بالنعمان عند كسرى ، عندما أقنع كسرى أن يطلب نسوة من أهل بيت النعمان ، وكانت العرب تتكرم عن العجم ، فأبى النعمان . وسكت كسرى شهراً على ذلك ، ثم استدعاه ، فاستجار بسادات العرب ، ثم بدا له أن يقدم على كسرى فلما وصل المدائن أمر به كسرى ، فألقي في السجن بخانقين ، وبقي في السجن حتى مات بالطاعون (٢٤) . وقيل ألقى تحت أرجل الفيلة (٢٥) .

لقد اهتم الأخباريون بالأسباب الظاهرة والطريقة والمسلية خاصة ، دون البحث الجدي عن الأسباب التاريخية للأحداث فإذا سلمنا أن كسرى طلب نسوة من النعمان ، فإن هذا الطلب لا يمدو أن يكون سبباً مفضلاً للأحداث ، ولا يمكن أن يكون تفسيراً لحدث تاريخي هام ، ذي أبعاد خطيرة ، كان له أثر كبير في العلاقة بين العرب والفرس ، وكان من أولى نتائجه يوم ذي قار . فمن الواضح أن ولاء المناذرة للفرس لم يكن خالصاً . وإن مخاوف الفرس من النعمان قد بلغت درجة عظيمة . فقد بدأت نواة الشمور القومي بالتكون ، في هذه الفترة المتأخرة من تاريخ الجاهلية . وبدأ ميل النعمان لقومه العرب واضحاً جلياً ، فلقد تميزت علاقته مع سادة العرب ووجوهها بالمودة والاكرام ، فكانت تجتمع اليه وفود العرب في كل عام ، تتفاخر بقبائلها وأنسابها ، ثم يخلع على أعزها قبيلة حلة ، ويمنحهم الهدايا والأعطيات (٢٦) ويروي أن للنعمان وفادة على كسرى ، تلقي بعض الضوء على شخصيته ، وعلى طبيعة العلاقة بينه وبين الفرس ، فقد افتخر فيها بالعرب ، وفضلهم على جميع الأمم ، في مجلس ضم وفود الروم ، والهند ، والصين ، فلقد تحدثت وفود الأمم ، وفخرت بملوكها وبلادها ، ففخر النعمان بقومه العرب ، وفضلهم على غيرهم ، ولم يستثن الفرس ، فنصب كسرى ، وأخذته العزة ، فتنقص العرب ، وفضل عليهم جميع الأمم ، ولم ير للعرب شيئاً من خصال الخير (٢٧) .

وإذا كانت هذه الوفاة من رواية الكلبي ، وهو رواية متهم ، ويقتضي العذر ألا نثق بكل ما ورد فيها ، فهي على أية حال تدل على بداية تكون الشمور القومي العربي ، وعلى عصبية النعمان لقومه العرب ، وضعف ولائه للفرس . وهذا يكشف جانباً هاماً من مخاوف الفرس من النعمان ، ومن البواعث الحقيقية لقتله . وقد ظهرت هذه المخاوف جلية واضحة في مقالة زيد بن عدي لكسرى ، فقد ذكر البيهقي أن النعمان قدم المدائن ، ودخل على كسرى ودخل زيد بن عدي بعمده ، فقال زيد لكسرى : أيها الملك ، إن هذا العبد إذا جلس على سريره ، ووضع التاج على رأسه ، ودعا بشرا به ، لم يظن أن لك عليه سلطاناً ! فأمر كسرى بالنعمان أن يلقي بين أرجل الفيلة (٢٨) لقد خشى الفرس أن يتخلص نفوذهم عن الحيرة ، فافتعلوا طلب المصاهرة ، ثم بادروا الى استدعاء النعمان الى المدائن ، وتخلصوا منه .

ولم تقتصر علاقة الفرس بالمناذرة من العرب ، على الرغم من أنهم أوكلوا اليهم أمر الأعراب ، فقد ساهمت الظروف الطبيعية والسياسية في قيام علاقات بين الفرس

والقبائل العربية ، ففي سنوات القحط والجدوبة لم يكن أمام القبائل العربية في نجد من مخرج الا الهجرة الى أرض العراق ، حيث الخضرة والماء ، ليحافظوا على حياتهم وحياة ابلهم ، غير مبالين بما سيلاقون من صعوبات ، قد تؤدي بهم الى الهلاك بازجحة الرماح اللخمية والفارسية ، فهم بين خيارين الموت البطيء جوعا في ارضهم البائسة الفبراء ، او التناول على سواد العراق ، والتربيع فيه ، والقتال دونه . ولم تكن تلك القبائل راغبة في القتال ، وهي ترحل نحو الارض الخصيبة ، بل كانت تدفعها غريزة المحافظة على الحياة ، ولذلك فقد سبقها سقراؤها الى المناذرة وبني ساسان ، يسمعون في الاذن لهم بدخول الريف ، وقد مرت سنوات شديدة على تميم ، فخرج حاجب بن زرارة وافدا على كسرى ، ويقال انه تزود بكتاب من عامل الحيرة اياس بن قبيصة ، فلما دخل عليه ، شكا اليه الجهد في انفسهم واموالهم وطلب منه ان ياذن لهم في دخول الريف . فقال كسرى ، انكم العرب معشر غدر ، فان اذنت لكم افسدتم البلاد ، وأغرتم على الرعية ، فضمن حاجب الا يفعلوا ، ورهنه قوسه ، فلما جاء بها ضحك رجال كسرى ، وقالوا : لهذه العصا يفي ! فقال كسرى : ما كان ليسلمها لشيء أبدا ، وقبضها منه ، وأذن لهم أن يدخلوا الريف (٢٩) .

وقد استمال الفرس في احيان اخرى سادة هذه القبائل بالأعطيات ، وباقطاعهم ارضا يطمعونها ، لكي يقوموا بمنع قبائلهم من الاغارة ، او التربيع في السواد ، وقد وفد قيس بن مسعود الشيباني على كسرى ، فاطعمه الأبلقة على ان يضمن له بكر بن وائل ، فلا تدخل السواد ، ولا تفسد فيه . غير أن الحارث بن وعله الشيباني والمكسر ابن حنظلة العجلي قد اغارا في أناس من بكر على السواد ، وملؤوا ايديهم من الغنائم ، فاشتد حنق كسرى على بكر وكان قد بلغ كسرى أن حلقة النعمان وولده وأهله عند بكر (٣٠) فطلب من بكر أن يقدموا مائة غلام رهينة بما يحدث سفهاؤهم في السواد ، وأن يسلمو حلقة النعمان فأبوا ذلك ، وقال شاعرهم الأعشى (٣١) :

من مبلغ كسرى اذا ما جاءه عني مالك منغمشات شرذا
آليت لا نعطيه من ابنائنا رهنا فيفسدهم كمن قد افسدا
فاقعد عليك التاج معتصبا به لا تطلبن سوامنا فتعبدا

فاخذ كسرى في تعبئة الجيوش ، وكانت حرب ذي قار (٣٢) وهي أول معركة ينتصر فيها العرب على الفرس وتتميز هذه المعركة في أنها مواجهة مفتوحة بين العرب والفرس ، لاغارة خاطفة . وقد أظهرت بعض قبائل العرب في يوم ذي قار شيئا من الحس القومي ، جمعهم ضد الفرس ، فاذا أضفنا هذه الحقيقة الى ما رأيناه من شعور قومي عند النعمان بن المنذر ، تجلى بمصيبتة للعرب ، وعدم اخلاصه في ولائه للفرس ، تأكدنا من أن الحس القومي قد أخذ في النمو في أواخر العصر الجاهلي ، وقد تبلور ذلك مع بزوغ فجر الاسلام ، فتوحدت جهود العرب بسرعة مذهلة تحت راية الدين الجديد .

□ السياسة القرشية :

نزلت قريش بواد غير ذي ذرع ، بيدانه كان طريق القوافل التجارية • وأدرك القرشيون أن مكة محطة هامة لهؤلاء التجار، فوجدوا في نقل التجارة سبيلا إلى تعصيل الرزق الكريم ، فكانوا يشترون البضائع من القوافل التي تمر بهم ، ثم يتبايعونها بينهم ويبيعونها على من حولهم من العرب • ثم عظمت تجارتهم ، وصاروا يتطلعون إلى الاتجار مع الدول المجاورة • ولقد استفادت قريش من التدهور السياسي الذي حل باليمن ، حيث ظهر أقيال وأمراء متنافسون، فأبعد هذا التشتت خطر الحكومات اليمنية الكبيرة عنها • وصاروا المحطة الواسطة في نقل التجارة من اليمن إلى بلاد الشام ، أو من بلاد الشام إلى اليمن • وحرص تجار مكة على اتخاذ موقف حياد تجاه الصراع بين الفرس والروم والأحباش وتوددوا إلى سادات القبائل العربية بتقديم الطرف والألطف اليهم ، وأخذوا منهم عهداً وإيلافاً ، ليأمنوا على تجارتهم الذاهبة إلى الشام وفارس واليمن ، والآية منها • وسعوا إلى مخالفة القبائل المجاورة لهم ، ومهادنتها ، ولزموا الابتعاد عن الحروب، وجنحوا إلى المفاوضات والسلم في حل مشكلاتهم • وقد أفادت هذه السياسة قريشاً فظهرت زعامة مكة على القبائل ، بعد تدهور الملك الحميري • وسعى تجار مكة ما وسعهم السعي في إقامة صلات حسنة مع حكام البلدان المجاورة ، وأبرموا المعاهدات والمواثيق •

وقد خرج أولاد عبدمناف إلى الروم واليمن والحيشة وفارس ، فوثقوا اليهود والمواثيق التجارية مع حكومات تلك البلاد • وكان هاشم بن عبدمناف أول مبعوث لهم نزل الشام وتقرّب من عامل الروم حتى تمكن من نفسه ، ثم قال له : أيها الملك ان قومي تجار العرب ، فان رأيت أن تكتب لي كتاباً ، تؤمن تجارتهم ، فيقدموا عليك ، بما يستلطف من آدم العجاز وثيابه ، فتباع عندهم ، فهو أرخص عليكم • فكتب له كتاب أمان ، لمن يقدم منهم • فأقبل هاشم بذلك الكتاب إلى مكة • وكلما مرّ بحج من العرب على طريق الشام ، أخذ من أشرافهم إيلافاً ، وهو أن تأمن قريش عندهم في أرضهم ، بغير حلف، وانما هو أمان الطريق على أن تحمل قريش لهم حاجتهم من البضائع بأثمانها (أي رؤوس أموالها وربحها) • فلما قدم هاشم مكة ، خرجت قريش بتجارة عظيمة إلى الشام ، وخرج معهم هاشم ، يوفّي أحياء العرب إيلافهم ، ويجوز تجارتهم قومه ، حتى أوردتهم الشام ، ومات في ذلك السفر بغزة • وخرج نوفل بن عبدمناف وكان أصغر أخوته في وفادة على كسرى ، فأخذ عهداً وميثاقاً لتجار قريش ، وفي طريق عودته أخذ إيلافاً من أشراف القبائل • ووفد المطلب بن عبدمناف على ملوك اليمن ، فأخذ منهم عهداً لتجار قريش ، ثم أخذ الإيلاف من القبائل ، فمل هاشم ونوفل ، وكذلك وفد عبد شمس على نجاشي الحبشة ، فأخذ منه عهداً • وأخذ الإيلاف من القبائل (٣٣) • وقد مر ذكر الإيلاف في القرآن : « لا إيلاف قريش ، إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ، فليعبدوا رب هذا البيت ، الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف » (٣٤) •

وقد حصل بسبب ذلك تطور اقتصادي كبير في المجتمع المكسي ، فاتسعت قريش في التجارة ، وكثرت أموالها ، وكانت تسير قوافلها الى الشام واليمن ، يقول حكيم بن حزام : « وكنت رجلاً تاجراً أخرج الى اليمن ، وإلى الشام في الرحلتين ، فكنت أربح أرباحاً كثيرة » (٣٥) وقد ضرب المثل بحاسي الذهب عبدالله بن جدعان ، وكان أعظم أغنياء مكة ، فقد وفد على كسرى في أمور تجارية ، فأكرمه كسرى ، وأطمعه الفالوذج بين يديه ، وطلب ابن جدعان من كسرى جارية تممل له ما أكل عنده ، فأمر له كسرى بجارية والطاف ، ولما عاد الى مكة صنع أول فالوذج في بلاد المغرب ، وأطمع الناس ، فضرب المثل بقراه ، فقيل « أقرى من حاسي الذهب » ولقد لقب « بحاسي الذهب » لأنه كان يشرب في اناء من ذهب (٣٦) وسار أبوسفیان في تجارته الى فارس ، ودخل على كسرى وأهداه خيلاً عربية وأداماً ، فأعطاه كسرى « مغدة » فلما دفعها الى الخازن أعطاه ثمانمائة اناء من فضة وذهب . وقد حدث الأصمعي بهذا الحديث الذوشجان الفارسي ، فقال النوشجان : كانت وظيفة المغدة ألفاً إلا أن الخازن اقتطع منها مائتين ! (٣٧) .

وباتصال تجار قريش بالدول الكبرى . وذهابهم اليها صار لهم اهتمام بما يجري فيها من أحداث وما يطرأ في السياسة الدولية من أمور ، لأن لذلك أثراً كبيراً في تجارتهم وفي الأسواق التي كانوا يخرجون اليها للبيع والشراء . وقد اهتمت قريش اهتماماً خاصاً بما يتسع في بلاد الشام واليمن ، إذ كانت تجارتها تسير في معظمها الى هذه البلاد . ولم يكن النجاح الذي أصابته وساطة قريش التجارية بين بلاد العرب وبلاد الروم والعيشة وفارس نجاحاً عفوياً ، متروكاً للاتصالات العابرة ، فان وراءه على الأرجح اطلاعاً دقيقاً على شؤون الصراع السياسي بين الفرس والروم ، وحسناً مرهفاً بحدود الموقع الذي تقف فيه بين المتصارعين ، لتحفظ بمصالحها التجارية لدى كل منهما ، يقول جواد علي : « أما أهل مكة ، فكانوا تجاراً محايدين علاقاتهم حسنة مع الروم ومع الفرس ، وكان من مصلحتهم الوقوف على الحياد » (٣٨) . لذلك أخفق عثمان بن الحويرث عندما بدا له أن يربط مكة بالنفوذ الرومي ، فقد حدث عروة بن الزبير أن عثمان كان يطمع أن يملك قريشاً ، وقد رأى موضع حاجتهم لقيصر ، ومتجرهم ببلاده . فوفد على قيصر ، وذكر له مكة ، ورغبه فيها ، وقال له : تكون زيادة في ملكك ، كما ملك كسرى صنماؤ ! فملكه قيصر على قريش ، وكتب له اليهم ، وحمله على بغلة عليها سرج عليه الذهب . فلما قدم عليهم ، قال لقومه : يا قوم ، إن قيصر من قد علمتم أمانكم ببلاده ، وما تصيبون من التجارة في كنفه ، وقد ملكني عليكم ، وإنما أنا ابن همكم وأحدكم ، وإنما أخذ الجراب من القرظ ، والعكسة من السمن ، والاهاب ، فأجمع ذلك ، ثم أبمشه اليه ، وأنا أخاف أن أبيت ذلك ، أن يمنع منكم الشام ، فلا تتجروا به ويقطع مرفقكم منه . فأجمعوا على أن يعقدوا على رأسه التاج ، خشية على تجارتهم في بلاد الشام ، فقال الأسود بن المطلب بن الأسود : « يا آل عباد الله ملك بتهامة ! إن قريشاً لا تملك ولا تملك » . فانتقضت قريش عما كانت قالت لعثمان ، ومنعته ما جاء يطلب (٣٩) .

لقد عرض عثمان على قيصر أن يمتد النفوذ الرومي ليشمل مكة ، وهذا أمر صبت إليه الروم ، ولا سيما بعد أن ظهر النفوذ الفارسي في اليمن ، لذلك اصطنع قيصر « الممبيل » القرشي و « وتوجه » ورأى الأسود بن المطلب خطل السياسة التي أرادها عثمان لقومه ، وخشي على تجارة الشتاء الهامة في اليمن ، وكذلك تجارتهم في فارس ، فحرص على حياد مكة ، وأنكر على عثمان جرّ قريش الى أحلاف تضر بمصالحها .

وإذا كان المكيون يهتمون اهتماماً شديداً بما يجري حولهم من أحداث في السياسة الدولية لما في ذلك من أثر في تجارتهم ، فمن الجدير بهم أن يكونوا أشد اهتماماً بما يجري في عقر دارهم ، من أحداث دينية ذات أبعاد سياسية ، واجتماعية ، واقتصادية عميقة . فقد كانوا قبل ظهور الاسلام يرقبون بهدوء ما يقع في السياسة الدولية ، ويتخذون الموقف الذي يضمن لهم مصالحهم التجارية مع كل الأطراف ، ويسمى سفراؤهم في تماظم تجارتهم مع هذه الدول ويجتنبون أمور السياسة ، الا ما يساعد منها على توثيق المعاهدات التجارية مع هذه الدولة أو تلك ، شريطة ألا تضر بتجارتهم مع الدول الأخرى غير أن ظهور الدعوة الإسلامية في مكة قد زعزع استقرار قريش ، وأدرك تجارها الذين يمشون في بلهنية وترف أن ربحاً صرصراً ستصف بنفوذهم الديني ، وسلطانهم الربوي ، ومكانتهم الاجتماعية ، فقد دعا النبي الى وحدانية الله ومحاربة الأوثان وتحريم الربا ، والمساواة بين الناس ، فشن كفار قريش حرباً لا هوادة فيها على المسلمين ، وخرج رجالهم الى أباطرة الروم وملوك الحبشة ، يسمون في استمالتهم ، وكسب تأييدهم ، في صراعهم مع النبي وأتباعه ، فسفهاوا محمداً ، وعابوا دينه ، ولعلهم أوهموا ملوك هذه الدول أن الضرر قد يلحق بالأتجار معهم إذا ظفر محمد وأصحابه . وقد وفد رأس الشرك في مكة ، وأحد عظماء تجارها صخر بن حرب بن أمية على « هرقل » قيصر الروم ، فعرض بالاسلام ، وسب محمداً وأتباعه ، وكان علقمة بن علاثة حاضراً ذلك المجلس ، فرد عليه ، وانتصف للنبي (١٠) .

وبعث قريش سفراءها الى نجاشي الحبشة ، لتفسد على مهاجرة المسلمين أمرهم ، وتوقع بينهم ، وبين النجاشي ، وتوطد علاقتها مع ملك الأحباش ، فقد أرسلت عمرو ابن العاص وعبدالله بن أبي ربيعة ، وعلى عادة أصحاب الحاجات فقد بحثوا عن وسيلة يتقربون بها الى النجاشي وبطارقته ، فكانت الرشوة والهدية وسيلتهم اليه ، وهي الوسيلة التي غالباً ما توسل بها تجار قريش في سفاراتهم ، وقد مر معنا أن أبا سفيان حمل الى كسرى ، في وفادته عليه خيلاً وأدمساً . لذلك جمعت قريش ما يستطرف من متاع مكة ، وبعثوا سفريهم بالهدايا . فبدأ السفيران ببطارقة النجاشي ، فدفعوا الى كل بطريق منهم هديته ، وكلماه في أمر المهاجرين ، فآثروا معهم إذا دخلا على النجاشي ، وكلماه في أمر المسلمين ، أن يشير بطارقته عليه بأن يسلمهم الى وفد قومهم ، ولا يكلمهم ، فان قومهم أبصر بهم ، وأعلم بما عابوا عليهم . ثم قدما الهدايا الى النجاشي ، فقبلها منهما ، ثم كلماه في أمر المسلمين وطلباً منه أن يردهم الى قومهم وأزرتهم البطارقة في ذلك ، فأبى النجاشي ، وطلب المسلمين ليسمع مقالهم ، فجرى حوار بين رسولي قريش ومهاجرة المسلمين على مشهد من النجاشي وأساقفته ، وانتهى المجلس بأن قال النجاشي للمسلمين ،

اذهبوا ، فأنتم شيوع بأرضي ، أي آمنون، ورد على رسولي قريش هداياهم ، وقال :
ما أخذ الله مني الرشوة حين رد ملكي علي، فأخذ الرشوة فيه . فخرج عمرو وعبدالله من
عند النجاشي مقبوحين ، مردوداً عليهما ماحملاه من رشوة ، وأقام المسلمون عنده بخير
دار مع خير جار(٤١) .

وبذلك أخفقت قريش في مساعيها لدى الدول المجاورة للايقاع بالمسلمين ، كما
أصبحت داخليا بالاحقاق والهزيمة في معاركها الفكرية والعسكرية معهم . وانتهت تلك
المواجهة العنيدة بفتح مكة .

وبذلك انتهت الحقبة الجاهلية من حياة العرب ، بما حملته من قلق روحي وفكري
واضطراب سياسي واجتماعي ، وفرقة وتشتت وضعف ، يبزوغ فجر الاسلام على
الجزيرة ، وانتقل العرب بفضل الدين الجديد من التشتت الى الوحدة ، ومن ضيق الأفق
القبلي الى رحابة الاسلام .

□ المصادر والمراجع :

- ١ - انظر المعبر ، لابن حبيب : ٣٧١ وما بعدها . المكتب التجاري للطباعة والنشر ، بيروت .
- ٢ - كتاب حسان ، عن تاريخ العرب قبل الاسلام ، لجواد علي ، ج ٤ : ١٣٥ . المجمع العلمي العراقي بغداد ،
١٩٥٠ م .
- ٣ - المصدر السابق : ١٣٧ .
- ٤ - تاريخ ملخوس الفيلادلفي ، عن الفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ، لجواد علي ، ج ٢ : ٦٥٣ وما بعدها .
دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٩ م .
- ٥ - انظر الفصل في تاريخ العرب ، لجواد علي ، ج ٣ : ٦٥٥ .
- ٦ - انظر ملوك كنده ، لجوناثان أولندر : ٩٣ وما بعدها ، ترجمة عبدالحبار المطليبي ، مطبعة الحكومة ، بغداد ،
١٩٧٣ م .
- ٧ - المصدر السابق : ٩٤ .
- ٨ - ديوان امرئ القيس : ق ٤ ، البيت ٣٣ ، الطبعة الثالثة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٩ م .
- ٩ - انظر من هذه القصص في الاغانى ، ج ٩ : ٣٢١٩ وما بعدها ، طبعة دار الشعب ، مصر ١٩٦٩ م وفي الكامل
لابن الاثير ج ١ : ٣٠٨ وما بعدها . الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي ، بيروت ١٩٦٧ م . وفي ديوان امرئ
القيس : تعليقة القصيدة ٤٦ :
- ١٠ - انظر تاريخ الجاهلية ، لعمر فروخ ، ج ٩٤ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٦٤ م .
- ١١ - انظر الاغانى ج ١٩ : ٦٦٣٠ .
- ١٢ - انظر نهاية الادب ، للذوي ، ج ١٥ : ٣٠٥ ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر،
القاهرة ، ١٩٤٩ م .
- ١٣ - انظر الاغانى ج ١٩ : ٦٦٣٠ .
- ١٤ - انظر تاريخ الطبري ج ٢ : ١١٧ وما بعدها ، مكتبة خياط ، بيروت ، والكامل لابن الاثير ج ١ : ٣٥٤ وما
بعدها .
- ١٥ - الاغانى ج ١٩ : ٦٦٣٦ وما بعدها .

- ١٦ - نهاية الأرب للنويري ح ١٥ : ٣٠٩ .
- ١٧ - تاريخ الطبري ح ٢ : ١١٥ .
- ١٨ - الأغاني ح ١٩ : ٦٦٧ وما بعدها . وانظر تفصيل الخبر وتامه في السيرة النبوية لابن هشام ح ١ : ٦٢ وما بعدها ، الطبعة الثانية ، مكتبة البابي الحلبي ، مصر ، ١٩٥٥ م . وتاريخ الطبري ح ٢ : ١١٥ وما بعدها . والكامل لابن الأثير ح ١ : ٢٦٣ وما بعدها .
- ١٩ - انظر مروج الذهب للمسعودي ح ٢ : ٥٧ ، الطبعة الثانية ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٧٣ م .
- ٢٠ - انظر المعبر لابن حبيب : ١٩٦ .
- ٢١ - انظر تفصيل الخبر في الأغاني ح ٢ : ٥٢٤ وما بعدها . وتاريخ الطبري ح ٢ : ١٤٧ ونهاية الأرب ح ١٥ : ٣٢٢ وما بعدها . وتاريخ يعقوبي ح ١ : ١٧٣ وما بعدها ، المكتبة المرتضوية ، النجف ، ١٣٥٨ هـ .
- ٢٢ - انظر الخبر في الأغاني ح ٢ : ٥٣٦ وما بعدها ، وتاريخ الطبري ح ٢ : ١٤٩ وما بعدها ، وتاريخ يعقوبي ح ١ : ١٧٤ وما بعدها .
- ٢٣ - انظر تاريخ الجاهلية لعمر فروخ : ١٣٨ وما بعدها .
- ٢٤ - انظر الأغاني ح ٢ : ٥١٠ وما بعدها . وخزانة الأدب للبغدادي ح ١ : ٣٨٤ وما بعدها ، دار الكاتيب العربي للطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٧ م . وتاريخ الطبري ح ٢ : ١٥٠ وما بعدها .
- ٢٥ - انظر الشعر والشعراء لابن قتيبة ح ١ : ٢٣٠ دار المعارف بمصر ، ١٩٦٦ م . ومروج الذهب ح ٢ : ٧٨ .
- ٢٦ - انظر النقائض لأبي عبيدة ح ٢ : ٧١٣ وما بعدها ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ١٩٥٩ م وشرح ديوان الحماسة للطخيلف التبريزي ح ٤ : ٣٠٥ وما بعدها ، مطبعة حجازي ، القاهرة ، ١٩٣٨ م .
- ٢٧ - انظر العقد الفريد لابن عبد ربه ح ٢ : ٤ وما بعدها . لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .
- ٢٨ - المعاسن والمساوى للبيهقي ح ٢ : ٣٢٥ ، مكتبة نهضة مصر ، ١٩٦٦ م .
- ٢٩ - انظر المعارف لابن قتيبة : ٢٦٢ وما بعدها ، الطبعة الثانية ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ١٩٧٠ م . والنقائض لأبي عبيدة ح ١ : ٤٦٢ وما بعدها .
- ٣٠ - انظر الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني ح ٢٤ : ٥٤ وما بعدها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، مصر ١٩٧٤ م .
- ٣١ - انظر ديوان الأعمش : ٣٤ ، مكتبة الآداب بالجاميز ، مصر ، ١٩٥٠ م .
- ٣٢ - انظر يوم ذي قار في تاريخ الطبري ح ٢ : ١٥٢ وما بعدها ، وتاريخ ابن الأثير ح ١ : ٢٨٥ وما بعدها . والأغاني ح ٢٤ : ٥٤ وما بعدها .
- ٣٣ - انظر ذيل الأماني لأبي علي القالي : ٢٠١ ، الطبعة الثالثة ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٩٥٤ م .
- ٣٤ - سودة قريش (١٠٦) .
- ٣٥ - جمهرة نسب قريش وأخبارها للزبير بن بكار ح ١ : ٣٦٧ ، مطبعة المدني ، القاهرة ، ١٣٨١ هـ .
- ٣٦ - المستقصى في أمثال العرب للزمخشري ح ١ : التل ١١٨٨ ، الطبعة الثانية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ١٩٧٧ م .
- ٣٧ - انظر العقد الفريد ح ٢ : ٢١ وما بعدها .
- ٣٨ - تاريخ العرب قبل الإسلام لجواد علي ح ٣ : ٢٠٤ .
- ٣٩ - جمهرة نسب قريش وأخبارها ح ١ : ٤٢٥ وما بعدها .
- ٤٠ - انظر مختار الأغاني لابن منظور ح ٥ : ٢٤٧ ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، ١٩٦٥ م .
- ٤١ - انظر سيرة ابن هشام ح ١ : ٣٣٣ وما بعدها .

افتران السيف واللسان في التصور اللغوي عند العرب

د. مسعود بوبو

- ١ -

الكاف
العربي القديم ، الضارب في الفلوات والقفار ، المشغول بالكرّ والفسر والترحال ، يستقر في دعة واقتناع بمنجمع ما من الأرض إذا وجد الكلا والمرعى الخصيب والكفاية من الماء . ومن هنا نفع في كتب الأدب والبلدان على تسميات مختلفة تشير الى هذا الاستقرار في مثل قولهم : أرض بني فلان ، وجبل بني فلان ، وماء بني فلان . . وكانت أمثال هذه المواضع مقراً أو (قاعدة) الى حين ، وربما منطلقاً الى الغزو والصيد . فاذا انجس المطر وحق بذلك العربي القحط والجذب والجفاف شدّ الرحال الى بقعة أخرى أو منجمع بديل .

وفي حالي الحل والترحال كان سيفه أداة الفعل والدفاع ووسيلة شق الطريق الى حيث تصلح الاقامة ويمكن العيش ، كما كان دارئة المخاطر في الاستيطان والدود عن مضارب القبيلة وحرماها . . وaban ذلك كله كان كثيراً ما يطلق لسانه بالشعر ، يُسرّي به عن نفسه وقومه ، ويلتمس في نظمه العزاء والسلوان : في الحب والفخر والفروسية والدفاع عن القبيلة في مواجهة الشعراء الآخرين . كان

للحرب واختلاط الدماء ينتضي سيفه ويشهره على الخصوم ، وللمنافرة والمفاخرة يجرّد لسانه ويشحذه ثم ينبري منافحاً به يذب عن العرض والأحساب ، ويعدد مناقب قومه ومثالب خصومهم . وفي حمأة هذا الصراع الحربي واللساني نبتت بذور المصيبة القبلية الأولى ، اذ كانت القبيلة تستظهر بشاعرها وتستنهض همة لسانه ليزود عنها فتتقي به أذى شعراء القبائل المعادية لها ، والشعر سلاح ماض تدفع به القبيلة عن نفسها غائلة المتصدين لهجائها وتقارع به شعراء القبائل المناوئة لها (١) .

ولقد استمر ذلك فيهم بمقد مجيء الاسلام فكان السيف أداة الفعل والتأثير في نحور المشركين والمرتدين والطفاسة ، وأعداء الدين الجديد ، وكان اللسان داعية حق وخير ، ووسيلة هدي واقناع وارشاد ، كما كان المنافع عن هذا الدين الحنيف ورسوله الكريم ضد قريش الذين كانوا أهل فصاحة وبيان ، وأهل قتال وتزأل ، فقد لجأوا في البداية الى السيف من جهة ، وانتدبوا شعراءهم مثل عبدالله ابن الزبعرى ، وأبي سفيان بن الحارث بن عبد المطلب ، وضرار بن الخطاب ، وعمرو بن العاص من جهة أخرى وذلك لمجابهة النبي ﷺ وايدائه بالسنتهم كما حاولوا ايداءه بأيديهم وسيوفهم ، فكان لا مفر من التصدي لهم ، ولذا قال صلوات الله عليه :

« ما يمنع القوم الذين نصرُوا رسول الله بسلاحهم أن ينصروه بالسنتهم ؟ فقال حسان بن ثابت الأنصاري - شاعره - : أنا لها ، وأخذ بطرف لسانه وقال : والله ما يسرني به مِقْوَل بين بَصْرَى وصنعاء . قال رسول الله : كيف تهجوهم وأبا منهم ؟ وكيف تهجو أبا سفيان وهو ابن عمي ؟ فقال : والله لأسألك منهم كما تسأل الشعرة من المعجين . فقال له : انت أبا بكر فانه أعلم بأنساب القوم منك . . . أو قال صلى الله عليه وآله لما بلغه هجاء أبي سفيان بن الحارث أباه : من لهذا ؟ فاتاه عبدالله بن رواحة فقال له : اني لأرْفُك عن ذلك ، وجاء كعب بن مالك ، فقال له : أريد أمتن من شعرك ، فجاء حسان ، فأدلع لساناً أسود فضرب به صدره ثم ضرب به أرنية أنفه ثم قال : يا رسول الله ، ما أحب أن لي به مِقْوَلًا في العرب ، فقال : اهجه وجبريل معك ، أيدك الله بروح القدس ، اذهب الى أبي بكر يعلمك من تلك الهنات » ، روى ذلك أبو هريرة وغيره من الصحابة (٢) . وهكذا

كان حسان شاعر الدفاع الأول بلسانه عن الاسلام ونبيه ، وانتدب معه لهجو
المشركين ومقارعتهم كعب بن مالك وعبدالله بن رواحة . . وما صوت
« حسان » بغفيض وهو يتصدى لأبي سفيان بن الحارث بقوله :

هجوتَ محمداً فاجبتُ عنه وعند الله في ذاك الجزاءُ
الى أن يقول :

لساني صارمٌ لا عيبَ فيه وبحري لا تكدرُ رَه الدِّلاءُ (٢)

وسيله الواضح الى ذلك لسانه الذي يقرنه غالباً بالسيف ليجعل منهما
وسيلتي مجابهة لا تفرقان . خذ من ذلك مثلاً قوله مجيباً الشاعر الجاهلي قيس بن
الخطيم :

لعمري أيبك الغير يا شعث مانبا عليّ لساني في الخطوب ولا يدي
لساني وسيفي صارمان كلاهما ويبتلغُ مالا يبلغ السيف مِذْوَنِي (٤)
وقوله في موضع آخر :

يأبى لي السيفُ واللسانُ وقو لم يضاموا كلبدة الأسدِ
أي يأبى له لسانه وسيفه كل ما لا يليق ويأنفان مما لا يرضي ، وكذلك
قومه الذين هم في منعة كلبدة الأسد أوربوتهم من الشعر الذي يجلل كتفيه .

وليس الغرض هنا تتبع حسان بن ثابت في كل ما قاله من هذا اللون في ميدان
الدفاع باللسان والسيف ؛ انما حسان في هذا مثل عارض لظاهرة لغوية اتسع
بها الشعر العربي في الجاهلية والاسلام . . وحتى العصر الحديث ولكن ، ما تحليل
تلازم السيف واللسان في تلك الصور ، أو في ذلك التصور اللغوي المتعاد ١٩

- ٢ -

بعد أن أشرنا قبل قليل الى أن السيف واللسان كانا من وسائل الدفاع عند
العربي ، فان مصداق ذلك ينبغي أن يتجلى في الاستخدام اللغوي كما حفظه
لنا التراث ، أي يتعين أن تكشف أساليب 'مرب عن مدى اشتراك السيف واللسان

في الخصائص والصفات في دلالات اللغة ، أو مقدار استعارة كل منهما لصفات الآخر ومزاياه في مناسبات الحديث عن الفعل ، وهنا تحسن الإشارة الى أن من أبرز صفات السيف في مجال التأثير : الجرح ، ومعنى الجرح في اللغة : الكَلَمُ ، وبدهي أن من أبرز صفات اللسان : القول ، والقول في اللغة : الكلام . وعلى هذا يلتقي السيف واللسان في الأصل اللغوي الواحد : «كلم» . أما الذي يجمع بينهما في المعنى الملحوظ فهو التأثير أو الفعل ، اذ يقال : كَلَّمَهُ ، أي ضَرَبَهُ فجرحه ، أي ترك فيه أثراً ؛ وكذلك الكلام يترك في نفس السامع المخاطب أثراً ، حسناً أو سيئاً ، مرضياً أو مفضياً . ومثل هذه المعاني التي ترجع الى جذر لغوي واحد قد يكون بعضها أسبق الى الوجود أو أقدم في الاستخدام اللغوي من بعضها الآخر ، فما الأسبق هنا : الكلوم أو الكلام ؟

أخذاً بما يذهب اليه معظم علماء اللغة المحدثين من اعتقاد غالب بأن المعاني الحسية أسبق في الاستخدام من المعاني الذهنية المجردة يجوز لنا أن نرجح أن الكَلَمُ (بمعنى الجرح) هو الأسبق ، وخاصة إذا ما قدّرنا أن الانسان لم يعرف اللغة الا بعد أن قطع شوطاً من حياته منفرداً ، لا يتعاون مع أخيه الانسان ولا يكلمه ... ثم دفعت به ضرورات الحياة فيما بعد الى التقرب من الآخرين وانشاء نواة الحياة الاجتماعية ، فاستخدم اللغة حينذاك وسيلة تفاهم لا معدى عنها ، أي عرف الكلام ، لكن من المرجح أنه عرف الكَلَمَ قبلاً ، في ما مضى من حياة الوحدة والتفرد ، وبالتالي كانت تسميته للكَلَمَ أسبق في أغلب الظن ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن كثيراً من الصفات التي اشترك فيها السيف واللسان كان الزمخشري - صاحب معجم أساس البلاغة - يعد فيها ما يتصل باللسان من المجاز ، والمعاني المجازية تالية - بلا شك - للمعاني الحقيقية الحسية ، يقوي هذا التصور ما نجده في أمثلة كثيرة مقننة عرفت فيها العربية سبق المعاني الحسية ، ككلمة « العقل » التي تعني في الأصل الربط ، وكلمة « الشك » التي تعني أصلاً الوخز ، واليقين الذي يعني أصله : استقرار الماء في العوض ، يقال : يقين الماء في العوض اذا استقر فيه ، والشرف الذي يعني أصلاً : المكان المرتفع ... والأمثلة كثير جداً .

واستثناساً بمثل هذا القياس نميل الى الاعتقاد بسبق المعنى الحسي :
« الكَلَم » للمعنى الآخر : « الكلام » .

أما من وجهة النظر الدينية فربما نجد رأياً آخر يعتمد على بعض ما جاء في المآثورات ، ففي المسيحية نقرأ في سفر التكوين : « والله خلق من الطين جميع حيوانات الحقول وجميع طيور السماء ، ثم عرضها على آدم ليرى كيف يسميها ، وليحمل كل منها الاسم الذي يضعه له الانسان ، فوضع آدم أسماء لجميع الحيوانات المستأنسة ولطيور السماء ودواب الحقول »^(٥) ، وعلى هذا الأساس افتتح القديس يوحنا انجيله بقوله : « في البدء كان الكلمة » .

وفي الاسلام نقرأ في القرآن الكريم قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَبْشُرُكَ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ)^(٦) .

ولكن هذا الرأي أو الاتجاه - ان وجد - ليس بدليل حاسم على أن الكلمة أسبق من الكلَم (بمعنى الجرح) لأن مثل هذه الأدلة يستظهر بها على نشأة اللغة كلها ، ذلك الموضوع الذي لم يفرغ منه اللغويون بعد ، ولا وصلوا فيه الى قرار ، أو رأي مقبول باجماع . والحديث عن نشأة اللغة لا يتوفر على التفاصيل التي نحن بصدد ها . ثم ان التفسير الاسلامي للكلمة (في الآية السابقة) يعني : الولد ، لأنه ألقى عز وجل الى مريم الكلمة ، ثم كَوْن الكلمة بشراً ، أي يبشرك بمولود يحصل بكلمة من الله بلا واسطة أب . ونسبه الى أمه تنبيهاً على أنها تلده بلا أب . وقال تعالى : (إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أُلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ)^(٧) . أي وقد خلق السيد المسيح عليه السلام بكلمته تعالى « كن » من غير واسطة أب ولا نقطة . وبعد ، فان المآثورات الدينية كلها جاءت - من وجهة نظر تاريخية - في مرحلة تالية لمعرفة الانسان الكلام والتكلم ، ومن ثم جاءت معرفة التدين على أيدي أنبياء التوحيد المرسلين لهداية الناس ممن كانوا مشركين وكفاراً عبدة للأصنام والنار والكواكب والحيوانات وغيرها .

والشواهد اللغوية في العربية عموماً ترجح سبق الكلم على الكلام ، وما هذا بيت القصيد كما يقال ، انما المهم في الأمر أن تلك الشواهد تؤكد اقتران دلالات

المفهومين في اللغة • ويتبدى ذلك على صور مختلفة في الاستخدام ، منها التقاء مشتقات هذا الأصل اللغوي « كلم » أحياناً في صيغة بعينها تؤدي المعنى على الوجهين ، كلفظة « كلم » فموسى « كلم الله » أي مكلمه ، من الكلام • والكليم الجريح ، من الكلم ، والجمع لهما كلمى • قال المتنبي في مدح سيف الدولة الحمداني :

تمرد بك الأبطال كلمى هزيمة ووجهك وضاح وثرثرك باسم

وكلمى : جرحى • ومثل كليم « مكلم » ، وهو الذي تكلمه وتحدثه ويكون لكلامك في أذنيه ونفسه وقع مؤثر على نحو ما ، من الاستحسان والاسعاد ، أو يكون كلامك من القوارص التي تغلف الجرح والأذى والضغينة • والمكلم بالمعنى الحسي : المجرّح ، ومنه قول عنتره :

أذ لا أزال على رحالة سابع نهد تعاوره الكمة منكلم

ويلتقي المفهومان في أن كلا منهما يحدث أثراً ويلقى استجابة غالباً ، في المشاعر والحواس ، كما سلفت الإشارة • وبهذه الصورة من الانفعال والتأثر الناجمين عن مثير أو محرض يمس الجسم والعقل جميعاً يلتقي السيف واللسان في الفعل والتصور وفي الفلسفة اللغوية عند العرب ، ومن هنا ربط المربي بينهما بوصفهما أداتي دفاع عن النفس والقبيلة ، ومحل فخر ومنزلة واعتزاز • ولعل مما يميز هذا التصور ما جاء في بيت حسان السابق الذكر :

لساني وسيفي صارمان كلاهما ويبلغ مالا يبلغ السيف مِذْودِي

والمذود هنا : اللسان الذي يذود به الشاعر عن قومه ويدافع به عنهم • أي أنه يفخر بمقدرته اللغوية وتأثير سيفه ، أي بمقدرته الفروسية ، وقد قرن بينهما حتى بلغ من اتفاقهما في التأثير عنده أن خصهما بصفة واحدة هي الصرم أي القطع ، فقال : « صارمان كلاهما » •

ومما يميز هذا التصور أيضاً ما جاء في الحديث الشريف من قوله ﷺ : (ذهب الأولون لم تكلمهم الدنيا من حسناتهم شيئاً) ، أي لم تؤثر فيهم ولم تقدر في أديانهم - كما قيد صاحب لسان العرب - •

وقوة التأثير بالكلام تتوقف على طبيعة مضمونه وما يرمي اليه بالمعاني التي يحملها ، أي يتعين ألا يكون الكلام مجرد أصوات ، أو تركيباً غير متناسق مما يسميه علماء اللغة المحدثون في أوروبا «ضوضاء ايجابية» ، إنما يشترط فيه أن يؤدي غرضاً وأن يحمل رسالة ذات وقع فاعل في نفس متلقيها ، وهذا لم يغرب عن بال القدماء ، يدلّك عليه أمثال قول كثير :

لو يسمعون كما سمعت حديثها خرّوا لعزّة ركعاً وسجوداً

وتعليق صاحب اللسان عليه بقوله :

« فمعلوم أن الكلمة الواحدة لا تشجي ولا تحزن ولا تتملك قلب السامع ، وإنما ذلك فيما طال من الكلام وأمتع سامعيه لعذوبة مُسْتَمِعِهِ ورفعة حواشيه » (٨) .
ومن مظاهر اقتران الدلالة اللغوية للسيف واللسان اشتراكهما في صفة « القطع » ، قال الزمخشري : « ما رأيت أقطع طرفاً منه ، أي أذب لساناً » (٩) ، فقوله أذب لساناً ، أي أهدأ وأقطع ، ومنه ذباب السيف : حده ، لكان كلا السيف واللسان يحصد حصداً !

ومن الصفات التي أطلقت على السيف واللسان ، أو اشترك فيها اللسان واليد قولهم : رجل مِدْرَه ' حرب ، ومدره القوم هو الدافع عنهم . قالوا : والمدره : المقدّم في اللسان واليد عند الخصومة والقتال ، وهو زعيم القوم وخطيبهم ولسانهم المتكلم عنهم : فقولهم : المقدّم في اللسان واليد أي الذي يذب بلسانه ويدود بيده ، وغير خفي أن المقصود باليد هنا الأداة التي تستعين بها في القتال ، وما ذاك عندهم سوى السيف والسنان ، ومن شواهدهم في هذا المجال قول الشاعر :

يا ابن الجعاجة المدّاره والصابرين على المكاره

وقول غيره :

وانت في القوم أخو عِفّة ومِدْرَه' القوم ضدّة الخطاب

اتجه الأول الى مدح سادة كرام مدافعين عن قومهم ، بالسيف أو باللسان ، فالصفة تصلح للأداتين ، واتجه الثاني الى مدح مخاطبه في البلاغة والبيان والملكة اللسانية .

ومن الصفات التي قرنت السيف باللسان أيضاً «الصق» والصق في اللغة : الضرب والوقع ، يقال : صَقَّمَهُ يَصْقَمُهُ صَقّاً : ضربه ببسط كفه ، وصق رأسه : علاه بأي شيء كان . قال صاحب اللسان : وقد يستعار ذلك للظهر ، قال في صفة السيوف :

إذا استعيرت من جفون الأغماد فقآن بالصق يرابع الصاد

وأراد بالصاد هنا : الصيد فاعل على القياس المتروك . ويعني البيت : إذا انتضيت السيوف وشهرت من أغمادها بخقنا أو فقأنا بها - ضرباً - يرابع الصيد ، واليرابع جمع اليربوع وهو نوع من الفأر^(١) . ويقال من هذه المادة : خطيب مصق : أي بليغ . قال قيس بن عاصم :

خطباء حين يقوم قائلنا بيض الوجوه مصقاع لسنن

قالوا : والصق : البلاغة في الكلام والوقوع على المعاني ، ورفع الصوت . وصق في القول : تفنن وذهب كل مذهب .

ويشترك السيف واللسان في صفة «السلطة» فاللسان السليط هو الحديد ، ورجل سليط : فصيح حديد اللسان . وسليط فلان سلطة وسلوطة : طال لسانه . وامرأة سليطة اللسان : طويلة اللسان ، حديدته . ومما يصلح للسيف ولغيره من الآلات الحادة صفة السلطة هذه كما يلحظ في قول الشاعر يصف نضلاً (جمع نصل) محددة :

سلاط حداد أرهفتها المواقع

وقول الآخر :

له نحو دور الكاس اما دعوته لسان كذلق الزاعبي سليط

كذلق الزاعبي : أي طويل كحد اللسان ، والزاعبي من الرماح : الذي إذا هزّ تدافع كله ، كأن آخره يجري في مقدمه ، والزاعبية : رماح منسوبة إلى رجل من الخزرج يقال له زاعب كان يعمل الأسنة ، ويقال : سنان الزاعبي . ومنه قول الشاعر :

ونصل كنصل الزاعبي فتيق

أراد كنصل الرمح الزاعبي (١١) .

ويشترك السيف واللسان في صفة أخرى أيضاً هي « الذَّرَب » ، يقال : في لسان فلان ذَرَبٌ وذراية ، أي حدة وبذاء وفحش ، قال الشاعر :

أرحني واسترح مني فاني ثقیل معملي ذَرَبٌ لسانی

وقالوا : الذَّرَبُ : الصدا الذي يكون في السيف . ثم نسبوا الذَّرَبَ إلى السنان مع اشتراك الحدة فيهما جميعاً ، وذلك في قول الشاعر :

وأذَرَبُ من حدَّ السنان لسانه وأمضى من السيف الحسام المشتط
زعيم نزارٍ كلها وخطيئها إذا قال طاطا رأسه كلُّ مشتب
سلیل قروم سادة ثم قاله يبدون يوم الجمع أهل المعصب

فالذَّرَبُ والحدة والمضي صفات تدل في مجملها على القطع ، أو على ترك الأثر حيث تقع ، صادرة عن السيف أو اللسان أو تدریب السنان وغيره (١٢) من الحديد . وإلى مثل هذه المعاني تتجه مادة « الطمن » اللغوية التي تعني النخس في الشيء بما ينفذه ، ومنه الطمن بالرمح ، والمِطمان : الرجل الكثير الطمن للعدو ، وقوم مطاعين ، وتطاعن القوم تطاعناً . ثم يُحمل على ذلك ويستعار فيقال : رجل طمّان في أعراض الناس أي كثير الثلب والمييب في ذكرهم . وفي الحديث : (لا يكون المؤمن طمّاناً ولا لعمّاناً) أي وقّاعاً في أعراض الناس بالذم والغيبة ونحوهما ، ومنه الطمن في النسب . ويستخدم الطمن اليوم في الانتخابات والقضاء ونحوهما ، وكل ذلك يكون باللسان بداهة .

وثمة مادة لغوية تقرن بين السيف واللسان أيضاً هي « غضب » ، يقال : لسان غضب وسيف غضب ، وغضب السيف : صار قاطعاً ، وغضب اللسان : صار حاداً . ويدل الغضب في اللغة على القطع والكسر ، قال الخليل : الغضب : القطع نفسه ، تقول : غضبه يعضبه : أي قطعه ، ومنه رجل غضب اللسان . وهذا إنما هو تشبيه بالسيف الغضب . قال ابن دريد : غضبت الرجل بلساني ، إذا تناولته به ، شتمته . ورجل غضاب إذا كان شتّاماً (١٣) .

ونجد شيئاً من تلاقي الصفة بين اللسان والسيف (أو أية آلة حادة مثله) في الأصل اللغوي « آل » ، فالألّة : العربّة والجمع : الأل . والألّل والألّال :

وجها السكتين • والله : طعنه بالألة ، والمؤلّل : المحدّد • قال الشاعر من ذلك :

يُعَامِي عَنْ ذِمَارِ بَنِي أَبِيكُمْ وَيَطْنُنُ بِالْأَلِيلَةِ وَالْأَلِيلِ (١٤)

وتنطوي هذه المادة في الوقت نفسه على معنى يتصل باللسان في قولهم : رجل مِثْلٌ : كثير الكلام ، وقَتَاعٌ بين الناس ، أي أنه يجعل لسانه أداة للفتنة والوقعة بما يطمئن به كالطعن بالأليلة والأليل •

ونقع في تضاعيف كتب اللغة والمعجمات على معنى آخر يجمع بين اللسان والسيف وذلك في مادة « الذَّلِق » و « الذَّلَاقَة » ، فالذَّلِق يدل على حِدَة الشيء ، وكل محدّد مذلّق • ويقال : شَبَا مُذَلَّق ، قال الزُّفَيَان :

والبِضْ فِي أَيْمَانِهِمْ تَالَّقٌ وَذُبُلٌ فِيهَا شَبَا مُذَلَّقٌ

والشبا : حد الشيء • والذلّق : تحديقك السنان • وهو المحدد النصل ، وفي حديث جابر : فكسرت حجراً وحسرتُ به فاندلق ، أي صار له حدّ يقطع • ويقولون من هذه المادة اللغوية : الاذلاق : سرعة الرمي ، وجاء في حديث أم زرع : على حدّ سنّانٍ مُذَلَّق ، أي محدّد ، أرادت أنها معه على حد السنّان المحدد فلا تجد معه قراراً • أما ما يتصل باللسان وصفاته من هذه المادة فقد قالوا : الذَّلِيق : الفصيح اللسان • البليغ • وفي الحديث : إذا كان يوم القيامة جاءت الرّحيم فتكلّمت بلسان ذلّقٍ طُلّق تقول : اللهم صلّ من وصلني ، واقطع من قطعني ، يقول الكسائي : لسان طُلّق "ذلّق" كما جاء في الحديث (١٥) : أي فصيح بليغ • والذلاقة : حِدَة اللسان • ومن الفعل يقال : ذَلِقَ اللسان : صار حديثاً •

ومن المعاني التي تضع اللسان والسيف في غمّد واحد من الدلالة اللغوية مادة « الرهافة » ، يقال : أرهفتُ سيفي أي رفقته فهو مرهف . وقد رهفته وأرهفته فهو مرهوف ، ومرهف ، أي رفقت حواشيه ، وأكثر ما يقال : مرهف • وفي حديث ابن عمر : أمرني رسول الله ﷺ أن أتبه بمديّة ، فاتيت به ، فأرسل بها فأرهفت ، أي سنّنت وأخرج حدّها •

ومما يتجه الى اللسان والكلام من هذه المادة ما جاء في حديث صمصمة بن

صوحان : اني لأترك الكلام فما أرهف به ، أي لا أركب البديهة ، ولا أقطع القول بشيء قبل أن أتأمله وأروِّي فيه^(١٦) . ومن المجاز في ذلك قولهم : وقد شحذت علينا لسانك ، وأرهفته علينا^(١٧) .

وثمة مواد لغوية أخرى تضم في أطارها صفات ان لم تكن قد خُصِّصَتْ دلالاتها أصلاً وصراحةً للسيف واللسان فهي تصلح لهما وتذكر بفعلهما ، أو بما مرَّ مما نُسِبَ إليهما من معنى لغوي اتفق مع هذا التصور العام . من ذلك مثلاً « الجرح » ، فالجرح من صفات السيف ودلالات فعله المركزية ، لا الهامشية ، وقد وقد نُسب هذا المعنى إلى اللسان ، قالوا : جرحه بلسانه : سبَّه وشتمَّه ، ومنه جرح الشاهد ، والجراح والجراحة : مات جرح به الشهادة^(١٨) ، وكل هذا من الجرح باللسان . ومنه أيضاً « الفتق » ويعني في اللغة الشق ، وذاك من صفات السيف في الحروب ، والفتيق : الفصيح العاد اللسان .

ومثله « الفصل » الذي يعني القطع والتفريق ، ومنه اشتقت صفة الفصيل للسيف وللطعنة ، ثم للقاضي والحاكم وقالوا : حكم فاصل وقضاء فاصل ، أي ماض قاطع . وفصل الخطيب القول : أحكمه^(١٩) ، بلسانه طبعاً .

وبدهي أن تكون مادة « قطع » اللغوية مشمولة بهذا الحكم في مثل قولهم : سيف قاطع ، وكلام قاطع ، أي ماض نافذ . وجاء منه قولهم : سيف قطاع : ماض . وفلان قطيع اللسان : غير سليطه ، وعلى هذه الصورة يشترك السيف واللسان في القطع سلباً وإيجاباً ، كما اشتركا في مادة « كهـ » في قولهم : كهَمَ السيف كلَّ فهو كهَم وكهيم ، وكهَمَ لسانه : عَيَّ فهو كهَم وكهيم .

وربما وجدوا في « لَحَبَ » الدالة على الوضوح والقطع من المعاني ما يخلموه على السيف واللسان كقولهم : لَحَبَ الشيء : أثر فيه بالضرب أو القطع ونحوه ، وقالوا : المِلْحَب : الرجل السبَّاب الكثير الشتم البذيء اللسان ، والمِلْحَب أيضاً كل ما يُقَطَّع به ويقشر . وكذا في « صنع » اذ يقال : لسان صنَّع ، ورجل صنَّع اللسان : بليغ ماهر ، والصنيع : السيف أو السهم المجلو المجرب^(٢٠)

وليس الغرض في تتبع هذا الاقتران اللغوي ورصده كمال الاحصاء ولا الاستقصاء ؛ انما هو انتخاب امثلة عرضت أمام العين والذاكرة مخلوعة مرة على السيف ، ومرة على اللسان فكانت موضع تأمل ومدارسة .

- ٣ -

بهذه الاطافه استوقفتنا اصول لغوية امدت الفروع بدلالات متشابهة للسيف واللسان ، أو ولّد منها اللغويون معاني قرنوا بها بين تأثيرات السيف واللسان ، فكان ذلك مدعاة الى تقييد تلك المعاني وربطها بمنابها اللغوية الأولى ، ورخصة مشروعة للكتّاب للافادة منها في اغناء الصور الأدبية وأساليب الاستخدام على سبيل الحقيقة مرة ، والاستمارة أو الاتساع بالمعاني واستثمارها لاغناء أساليبهم مرات ومرات . . . ولعل خير دليل تتوصل به الى بيان ذلك التصور اللغوي ملحظة جريان تلك المعاني اللغوية المقودة على السيف واللسان مجرى المثل في التأثير ، وهل من شيء أشيع وأدور على الشفاه من المثل !؟ يقولون من ذلك :

« وجرح اللسان كجرح اليد »

ويضرب في تأثير الوقية ، وهو من قول امرئ القيس بن حجر الكندي :
ولو عن نشا غيره جاءني وجرح اللسان كجرح اليد

والنشا هنا : الحديث عن المزمع ، أو أن يذكر الانسان بغير جميل ، وجرح اليد ، أي جرح كل ما تستعمله اليد للجرح كالسيف وغيره . ويقال : « بين فكيه مفراص الغفاجي » . والمفراص حديدة تقطع بها الممادان ، وسكين عريض حاد للحداء يقطع به الجلد . وأصله ما أنشده الأصمعي من شعر الأعشى ميمون بن قيس يهجو عمرو بن المنذر بن عبدان ، ويماتب بني سعد بن قيس بقوله :

وأدفع عن أراضكم وأعيركم لسانا كميفراص الغفاجي ملتحبا (٢١)

والغفاجي رجل من بني خفاجة ، والملتحب - كما مر - ما يقشر ويقطع اللحم ، يشبهه بالمفراص هنا اللسان الذي يقطع كفعل هذه الآلة العادة ، بصرف النظر عن كونها سيفاً ، والالتفات الى دلالة القطع في كلا حالها : القطع الحسي والمعنوي في مجمل التصور اللغوي . ويقول شاعر آخر :

وقد تلقى لجرح السيف بزمء ولا بزمء لما جرح اللسان (٢٢)

والمعنى واضح في أن تأثير الكلام في النفوس متاب على المعالجة ، في حين أن تأثير السيف في الجسوم يمكن أن يعالج ؛ وإن جرح السيف يمكن أن يندمل بفعل الزمن ، أما جرح اللسان فيبقى الممركله يحز في النفس . . وهذا ما عبر عنه الشاعر بقوله :

وَجُرْحُ السِّيفِ تَدْمِلُهُ فَيَسِرَا وَيَبْقَى الدَّهْرُ مَا جَرَحَ اللِّسَانَ
ومثله قول الآخر :

جراحات الفؤاد لها التئام ولا يلتام ما جرح اللسان
أراد : ولا يلتئم فغفف الهمز للوزن . وغير خفي هنا أن الفكرة واحدة في الأبيات الثلاثة وهي تتلخص في كون جرح اللسان أبدا أثرا في النفوس والقلوب ، وأكثر بقاء على الأيام . . وسواء تسارق هؤلاء الشعراء الثلاثة المعنى نفسه أم وقع لهم مصادفة واتفاقا ؛ فإن في كلا الأمرين تأكيداً لتفوق تأثير اللسان في النفوس على تأثير السيف في الجسوم ، وفي هذا كشف لطبيعة النفس العربية التي تسترخص الجسد وتبذله في غير ما تلكؤ أو تحزن ، أما النفس فأبيّة عزيزة . ان الجسد « صورة » كما يرى الأعور الشنّي :

لسان ' الفتى نصف' ونصف ' فؤاده' فلم يبق الا صورة اللحم والدم (٢٣)
ويقول جرير في اللسان والسيف :

وليس لسيفي في العظام بقيّة" ولا لسيفي أشوى وقعة من لسانيا
فيفخر بتأثير ضربة سيفه التي لا تبقي على العظام ، ولكن وقعة لسانه أشد من ذلك أذى وتأثيرا .

ويقول سويد بن أبي كاهل اليشكري :

ودعّنتني برقاهما انها تنزل الأعصم من رأس اليفع
تسمع العداث قولا حسنا لو أرادوا غيره لم يستطع
ولسانا صيرفيا صارما كحسام السيف ما مس قطع (٢٤)

فيقرن بين السيف واللسان في صفات الصرم والقطع والحسم :

وقريب منه قول طرفة بن العبد :

بحسام سيفك أو لسانك والـ كليم الأصيل كارغب الكلم

وأصل دلالة الحسم في اللغة : القطع والفصل بحزم ، وحسام السيف : حدة الذي يضرب به . استعاره (طرفة) للسان متصوراً فيهما ذلك التوافق الفعلي الموحد . وغالباً ما اتجه تصور القطع أو الجرح باللسان عند الشعراء وجهة السلب والايذاء تشبيهاً بما ارتبط بالسيف من تصور كمثل قول الشاعر :

وللشعراء السنة جداد^{٢٥} على العصور موفية دليلاً

ورغبة في الحد من أذى الألسنة نبه النبي ﷺ على ذلك فقال :

« ما أَعْطَى العبد شراً من طلاقة اللسان » أي عدم كبح اللسان عن الخوض في ما لا يُرضي . . . وقال أيضاً : « وهل يكب الناس على مناخرهم في نار جهنم إلا حصاد السنتهم ؟ » (٢٥) .

ومن شواهد هذا التصور اللغوي عند العرب قول الشاعر :

وأصبحت أعددت للنائبات عرضاً بريئاً وعَضْباً صقيلاً
ووقع لسان كحدّ السنان ورمحاً طويل القنّاة عسولاً

أي يعسل عسلان الذئب في مرّة . والشاعر هنا قد أعدّ للملمات سيفاً قاطعاً مجلّواً ونصل رمح نافذاً ، ووقع لسان مثل ذلك مما استكمل به العدة والأهبة للدفاع أو الحرب ؛ وكأنه لا تمام للاستعداد قبل تهيئة مقوماته الأساسية هذه .

ومن اتفق مع هؤلاء الشعراء مالك بن الرّيب حين خلع صفة « المضنوبة » على اللسان في قصيدته الياثية المشهورة التي رثى فيها نفسه حيث قال :

وقد كنت محموداً لدى الزاد والقري ثقيلاً على الأعداء عضباً لسانياً

فل سمتمت شاعراً يفخر وهو يحتضر بأن لسانك

كالسيف ١٩ بل انها صورة شاعت وعمت حتى كالتأويل . . .
أوليس أمراً مدعاة الى التأمل والاعتبار

ولقد تأثر بهذا التصور الشاعر المعرّي

واقتبسه عن العرب لشدة ألفته في أسما

أصلي كريم ومجدي لا يقاس به ولي لسان كحد السيف مسموم
أحمي به مجد أقوام ذوي حسب من كل قرم بتاج الملك معموم

لقد تردد هذا القَرْن بين السيف واللسان في تراثنا العربي حتى بدا وكأنه مُتعلّق كل من يلمس في نفسه المقدرة على حسن الإفصاح وإجادة التأثير بالقول حتى ولو لم يكن شجاعاً في الأصل ، كما كان الأمر بالنسبة الى حسان بن ثابت الذي يروى عنه أنه لم يكن شجاعاً ولا رجل حرب . أما المتنبي - شاغل الناس - فقد أفصحت نفسه الكبيرة عن شيء من هذا التصور قبيل بلوغه نهاية رحلته حين قال :

الغيل والليل والبيداء تعرفني والسيف والرمح والقرطاس والقلم

فاتخذ من أداة الكتابة - القرطاس والقلم - بديلاً من القول باللسان ، أو بديلاً من اللسان على ما كان مألوفاً ، وكأن إدراك المجد والفخر على الأقران يقتضي امتلاك ناصية الفروسية بالسيف مكتملة ببراعة اللسان ، أو جمعهما في قَرْن واحد ، ولعلمهم من هنا امتدحوا الشاعر الفارس أسامة بن منقذ حين نسبوا اليه المجاهدة بالسيف واللسان ، أو بالسيف والقلم ضد جعافل الصليبيين . وكان لأثر اللسان ايغالا في النفس يستمضي انتزاعه كما عبّر ابن قتيبة حين قال :

« وقد تقطع الشجرة بالفؤوس فتنبّت ، ويقطع اللحم بالسيوف فيندمل ، واللسان لا يندمل جرحه ، والنصول تعيب في الجوف ، فتنزع ، والقول اذا وصل الى القلب لم يُنزع » (٢٦) .

وكان النبي ﷺ خير مدرك لهذه الحقيقة المؤثرة الماثلة في العقل العربي ، وقد عبر عنها - كما جاء عن كعب بن مالك مرفوعاً - بلفظ : « المؤمن يجاهد بسيفه ولسانه ، والذي نفسي بيده لكان ما ترمونهم به (يعني قريشاً) نضح النبل » (٢٧) .

وكما بدا لهم أن للسان أثراً مرأى في النفوس عند الخصومة والتباغض ، تبدّى لهم في المقابل أن له أثراً حلواً حين تأتلف قلوب البشر ويلتقون على المحبة والمودة ، ويصور ذلك قول شاعرهم :

وان لسانى شهدة يشتفى بها وهو على من صبه الله علقم

ونسلم مثل هذا في الشطرة الأولى من قول الآخر :

يعطيك من طرف اللسان حلاوة ويروغ منك كما يروغ الشعب

وربما شبهوا فعل اللسان بالمعسل فقالوا : كلام معسول ، أو معسول الكلام ،
ولعل في هذا مظهراً من مظاهر تطور العقل العربي ومجتمعه ، وأدراكه
ما للكلام - أيضاً - من أثر حسن حميد في النفوس ، أو إدراكه أن الكلمة الطيبة
لا تموت أبداً .

الدكتور مسعود بويو

استاذ الدراسات اللغوية المساعد
جامعة دمشق - كلية الآداب

□ الحواشي :

- ١ - وانظر : « العصبية القلبية » للدكتور احسان النص : ١٩ - نفسه/فصل ٢٠ - نفسه/انظر : كهم ، ولعب .
- ٢ - وانظر ديوان حسان بن ثابت الانصاري : ١١٧ - ١١٨ بتحقيق الدكتور سيد حنفي حسنين - الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٤ .
- ٣ - نفسه : ٧٦ - ٧٧ .
- ٤ - نفسه : ١٣٢ .
- ٥ - الاصباح الثاني ، الآية ١٩ وما يليها .
- ٦ - سورة آل عمران ، الآية ٤٥ .
- ٧ - سورة النساء ، الآية ١٧١ .
- ٨ - لسان العرب/كلم .
- ٩ - الفائق في غريب الحديث : ٨٠/٢ - ٨١ .
- ١٠ - لسان العرب/صقع ، ربع .
- ١١ - نفسه/سلط .
- ١٢ - انظر « نظام الغريب » لعيسى الرعي : ٥٩ ، دار الامون للتراث : دمشق - بيروت ١٩٨٠ .
- ١٣ - لسان العرب/مضب .
- ١٤ - نفسه/ال .
- ١٥ - نفسه/ذلق .
- ١٦ - اللسان/رهف .
- ١٧ - اساس البلاغة/رهف .
- ١٨ - المعجم الوسيط/جرح .
- ١٩ - نفسه/فصل ٢٠ - نفسه/انظر : كهم ، ولعب .
- ٢٠ - ويروى : « كمقراض » في موضع « كمقراض » ، انظر : غريب الحديث لابي صبيد القاسم بن سلام الهروي ص ١٩٢ ، مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، طبع الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ١٩٨٤ ، واللسان/فرص .
- ٢١ - انظر هذه الشواهد الشعرية وغيرها في البيان والتبيين للجاحظ ١٨٣/١ - ٢٠٤ ط ٤ بتحقيق حسن السنهوري ، او ١٦٧/١ - ٢٠٠ الطبعة الثالثة بتحقيق عبد السلام هارون .
- ٢٢ - البيان والتبيين ١٦٧/١ (بتحقيق هارون) .
- ٢٣ - الاقصم : الوهل الذي في يديه بياض ، وانظر « المفضليات ١٨٨/١ » والبيان والتبيين (الموضع السابق) .
- ٢٤ - مسند الامام احمد ج ٢٣١/٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ومسند ابن ماجه برقم ٣٩٧٣ ج ٢/١٣١٤ - ١٣١٥ .
- ٢٥ - عيون الأخبار : ١٨/٢ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة ١٩٧٣ ، وانظرا ايضا الصفحات ١٣ - ٢٣ ج ٢ نفسه .
- ٢٦ - مسند الامام احمد ٣٨٧/٦ ، وانظره ايضا في ج ٤٥٩/٣ و ٤٦٠ .

في الكتب والمكتبات

فاطمة عصام صبري

إن الشرق الأدنى القديم هو أول من أقام منائر العلم حين عمد إلى إقامة المكتبات • ولسنا بمبالغين إذا قلنا أن الإنسانية كلها قديمها وحديثها مدينة للشرق بعصارتها الفكرية وأنه لدين جسيم • لأنه في الشرق القديم حصل كشف مهم مذهش كان العجر الأساس في كل علم وفن وحضارة إلا وهو اختراع الكتابة التي لولاها لما تم تسجيل العلوم والمعارف •

اخترع المصريون الهيروغليفية واكتشفوا أفضل مادة للكتابة وهي البردي • وكانت صفحاته المصقولة تيسر على الكتاب أن يزاوخوا فنونهم على خير وجه • واكتفى السومريون بمادة أفقر من البردي وهي ألواح الفخار التي حدثت صيغة خطهم المسماري • ومع ذلك أتقنوا الكتابة عليها حتى غدت اللغة البابلية بعد ذلك والكتابة المسمارية لغة العصر آنذاك • ثم أفضى استعمال البردي إلى اختراع المجلدات والكتب التي حفظت صحائفها بسبب جفاف الإقليم في مصر أما الألواح فكانت مزيتها أنها لا تتلف ، ولكن ربطها بعضها ببعض لم يكن بالأمر اليسير • وعلى هذا لم يكن عند البابليين كتب كالتي عند المصريين ولكنهم عوضوا النقص باختراع وتجويد مبكرين في إنشاء السجلات والمكتبات المنتظمة (١) • ثم حصل في سورية الطبيعية وعلى ساحل البحر الأبيض المتوسط كشف مذهل من أكبر الكشوف اللغوية قاطبة ألا وهو تمييز الحروف في الأصوات المنطوق بها والانتقال من ادراك مقاطع الأصوات الكثيرة الزاخرة المختلطة إلى ادراك



الحروف المتميزة المنفصلة وحصرها في عدد محدود ثم الى التعبير عنها برموز هي الأبجدية . هذا الانتقال من سديم الأصوات وغموضها الى وضوح الحروف ودقتها والرمز لها حصل لأول مرة هنا في بلادنا وهو يدل على معرفة واسعة ووعي حصيف وسمع موسيقي مرهف والذين سبقوا اليه سهلوا المعرفة ويسروا الكتابة وأثّلوا التراث الانساني وهذه الثورة الفكرية هي أهم في تاريخ الفكر من أي اختراع علمي آخر (٢) .

لقد نشأت حضارات متعددة عربية في الشرق الأدنى لكن أهمها الحضارة العربية الاسلامية وأول شرارة أشعلت هذه الحضارة كانت : « اقرأ باسم ربك الذي خلق . خلق الانسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذي علّم بالقلم . علّم الانسان ما لم يعلم » (٣) . هذه الشرارة التي حثت على القراءة والكتابة لزمها العرب وتمسكوا بها في مراحل حضارتهم التالدة اذ كان العلم فريضة على كل فرد . وقد يتعذر علينا الآن أن نتتبع هذه المراحل ولكن لا بد من أن نشير الى بعضها التي تميزت بطلب العلم وصون دوره واقامة المكتبات المتعددة . وفي ذلك لم يقتصر العرب على تلقي تراث الحضارات العربية القديمة بل تجاوزوها الى تلقي أنواع التراث المختلفة الذي خلفته أمم أخرى كالهنود واليونان والفرس .

كانت الندوات الفكرية تنمّق في بيوت الأفراد ويؤمها أولئك الذين يرغبون في مدارس العلم وهناك أخبار كثيرة على ذلك نذكر منها ما روي عن عبدالرحمن ابن أبي ليلى في منتصف القرن الأول اذ كان له « بيت فيه مصاحف يجتمع اليه القراء قلما تفرقوا عنه الا عن طعام » (٤) وربما كان هذا البيت أول المكتبات في العهد الاسلامي الأول . وحقاً شغل الخلفاء الأمويون في ابان عهودهم بالسياسة أكثر منهم بالعلم اللهم الا الخليفة عمر بن عبدالعزيز . وظهر الاهتمام الشديد في شخص الأمير الأموي خالد بن يزيد الذي يروى عنه أنه اهتم بالصنعة وبالكتب التي تبحث فيها فاخطت نهجاً قوياً في جمع الكتب والمعارف ، وألف هو نفسه كتاباً هو أول مصنف عربي في هذا العلم . وهكذا ظل العلماء يجمعون الكتب ويتداولونها ويمثلون شأنها في عهد الصحابة وعهود التابعين وتابعي التابعين . ولكن ما ان بدأ المصراع المباسي حتى تبوأ العلماء أعلى منزلة . وها هو ذا أبو جعفر المنصور ينشئ خزانة كتب في قصره ويجمع العلماء

ويعمد اليهم في تأليف الكتب وترجمتها . وما هو ذا الرشيد من بمده ينشئ بيت الحكمة وهو مركز أصبح كعبة العلماء والأدباء . ثم يجيء عصر المأمون وهو ذروة في التاريخ العربي اهتماماً بالعلم والمكتبات . نظّم بيوتاً للحكمة اجتمع فيها الكثير من كتب الأقدمين ثم أطلقها للقراء يقرؤون فيها ويتعلمون ووضع لهم من يقوم بأمرهم فنصب خزناً يدعى الواحد صاحب بيت الحكمة .

ولم يقتصر على ذلك بل كان يدعو إلى ندوات ومجالس للأدباء تدار فيها المناقشات ويشترك هو فيها . وقد أولع المأمون بالكتب التي هي مصادر العلم . فلا غرو أن نجده يصف الكتاب فيقول : « لا شيء أثر للنفس ولا أشرح للصدر ولا أوفر للمرض ولا أذكى للقلب ولا أبسط للسان ولا أشد للجنان ولا أكثر وفاقاً ولا أقل خلافاً ولا أبلغ إشارة ولا أكثر عبارة من كتاب تكثر فائدته وتقل مؤونته وتسقط غائلته وتعمد عاقبته وهو محدث لا يميل وصاحب لا يُخلِ وجليس لا يتحفظ ومترجم عن العقول الماضية والحكم الخالية والامم السالفة ، يحيى ما أماته الحظ ، ويجدد ما أخلقه الدهر ، ويبرز ما حجبتة الغباوة ويصل اذا قُطعت الثقة ويدوم اذا خان الملوك » . فهل بعد هذا الوصف من قول ؟ ومن منا لم يطلع على نعت الكتاب عند الجاحظ في كتاب الحيوان ونحن نرغب في ايراد هذا النص البليغ وان تطاول لأنه لا مير البيان الجاحظ ولا تنقص طلاوته بالاعادة فهو يقول :

« نعم الذخر والمُعْدة ^(٥) هو ونعم المجلس والعدة ونعم النشرة ^(٦) والنزهة ونعم المشتغل والحرفة ونعم الأنيس لساعة الوحدة ونعم المعرفة ببلاد الغربة ونعم القرين والدخيل ونعم الوزير والنزيل . والكتاب وعاء مليء علماً وظرف حشي ظرفاً وائاء شعن مزاحاً وجداً . ان شئت كان أبين من سبحان وائل وان شئت كان أعيا من باقل وان شئت ضحكت من نوادره وان شئت عجبت من غرائب فرائده وان شئت ألهمت طرائفه وان شئت أشجعت مواعظه ومن لك بواعظ مله وبزاجر مُفرٍ وبناسك فاتك وبناطق أخرس وبيارد حار » . ثم يقول : « ومن لك بطبيب أعرابي ومن لك برومي هندي وبفارسي يوناني وبقديم مولد وبميت ممتع ^(٧) ومن لك بشيء يجمع لك الأول والآخر والناقص والوافر والخفي والظاهر والشاهد والفائب والرفيع والوضيع والغث والسمين والشكل وخلافه والجنس وضده .

وبعد : فمتى رأيت بستاناً يُحْمَلُ في رُودن وروضة تُقَلُّ في حِجرٍ وناطقاً
ينطق عن الموتى ويترجم عن الأحياء ! ومن لك بمؤنس لا ينَام الا بنومك ولا
ينطق الا بما تهوى ! أمن من الأرض واكتمل للسر من صاحب السر واحفظ للوديمة من
أرباب الوديمة » . ثم يقول متفنناً في الوصف والثناء : « ولا أعلم جارا أبرَّ
ولا خليطاً أنصف ولا رفيقاً أطوع ولا معلماً أخضع ولا صاحباً أظهر كفاية ولا
أقل جناية ولا أقل املا لا واهراماً ولا أحفل أخلاقاً ولا أقل خِلافاً واجراماً ولا أقل غيبة
ولا أبعد من عضية^(٨) ولا أكثر أعجوبة وتصرفاً ولا أقل تصلفاً وتكلفاً ولا أبعد
من مراء ولا أترك لشغب ولا أزهد في جدال ولا أكف عن قتال من كتاب ولا أعلم
قريناً أحسن موافاة ولا أعجل مكافاة ولا أحضر معونة ولا أخف مؤونة ولا شجرة
أطول عمراً ولا أجمع أمراً ولا أطيب ثمرة ولا أقرب مجتنى ولا أسرع ادراكاً ولا
أوجد في كل ابتان من كتاب ولا أعلم نتاجاً في حداثة سنه وقرب ميلاده ورخص ثمنه
وامكان وجوده يجمع من التدابير العجيبة والمعلوم الغريبة ومن أشار المقول
الصحيحة ومحمود الأذهان اللطيفة ومن الحكم الرقيقة والمذاهب القويمة
والتجارب الحكيمة ومن الأخبار عن القرون الماضية والبلاد المتنازحة والأمثال
السائرة والأسم البائدة ما يجمع لك الكتاب »^(٩) .

ربما لا نجد أحداً من العلماء والكتاب في الشرق والغرب من وقى الكتاب حقه من
الوصف كالجاحظ . وقد شُهر الجاحظ بحب الكتب حباً شديداً جعله مع ذكائه
الحاد من أكبر العلماء والأدباء في التراث العربي . حدث أبو هفان : « لم أر قط
ولا سمعت من أحب الكتب والمعلوم أكثر من الجاحظ . فانه لم يقع بيده كتاب قط
الا استوفى قراءته كائناً ما كان حتى انه كان يكتري دكاكين الوراقين ويبيت فيها
للنظر » ، كما ذكر ذلك ياقوت في ترجمته للجاحظ .

ويسمى أبو هفان مع الجاحظ علمين آخرين : الفتح بن خاقان واسماعيل بن
اسحق القاضي مولعين بالكتب أنستطيع أن نقول أن وصف الجاحظ هذا للكتاب
أوحى الى المتنبي بيته المشهور ؟

اعز مكان في الدنى سرج سابع وخير جليس في الأنام كتاب

وقد بلغ حب الكتب من قلوب الناشئين والعلماء مبلغاً عميقاً حتى ان
أبا عبدالله محمد بن سلامة المقرئ خشي أن يموت دون أن يذهب ظمؤه وينقضي
أربه من ذلك الحب .

اني لما أنا فيه من مناسستي فيما شغفت به من هذه الكتب
لقد علمت بأن الموت يدركني من قبل أن ينقضي من حبها أربي^(١)

□ قصة الحماسة :

ان الاقبال على زيارة المكتبات والرجوع الى المصنفات المخزونة فيها سبب من أسباب
اجادة التأليف واتقان التصنيف . منذ الذي لا يتذكر قصة تأليف الشاعر أبي تمام المتوفى
سنة ٢٣١ هـ لكتابه المشهور الحماسة ؟ وقد قيل ان أبا تمام في اختياره أشعر منه في شعره
وسبب جمعه هذا الكتاب كما يذكر حاجي خليفة في كشف الظنون ان أبا تمام قصد عبدالله
ابن طاهر وهو بخراسان فمدحه فأجازه وعاد يريد العراق فلما دخل همدان اغتنمه أبو الوفا
ابن سلمة فأنزله وأكرمه فأصبح ذات يوم وقد وقع ثلج عظيم قطع الطريق فغمّ أبا تمام
ذلك وسراً أبا الوفا فأحضر له خزانة كتبه فطالعها واشتغل بها وصنف خمسة كتب في
الشعر منها كتاب الحماسة والوحشيات فبقي الحماسة في خزائن آل سلمة يضمنون به حتى
تغيرت أحوالهم . وورد أبو الموائل همدان من دينور فظفر به وحمله الى أصبهان فأقبل
أدباؤها عليه ورفضوا ما عدها من الكتب في مناه ثم شاع وانتشر (١١) . ان تلك المكتبة
عند الأمير أبي الوفا وحب أبي تمام للكتب وذوقه الرفيع كان سبب تأليف مرجع مهم في
الشعر العربي هو كتاب الحماسة . تحقيق د. مكيوم بن مكيوم

هناك أمثلة أخرى تظهر فضل المكتبات في تأليف الكتب واعداد العلماء . يذكر الرواة
انه في سنة ٣٨١ هـ وعهد الملك بهاء الدولة بن عضد الدولة أنشأ الوزير أبو نصر سابور
ابن أردشير الشيرازي دار علم ببغداد في محلة بين السوريين من كرخ ببغداد وجعل فيها
اثنى عشر ألف مجلد في مختلف العلوم والآداب والأشعار فصارت دار العلم السابورية هذه
كمبة للعلماء والأدباء من مختلف الأقطار والأصقاع بحيث شد الرحيل اليها من الشام
طالب علم ضريح آية في النبوغ هو أبو العلام الممري وخلّد ذكرها بقوله في حماسة تهديل
على شجرة مزهرة من أشجار دار العلم المذكورة :

وغنت لنا في دار سابور قينة من الورق مطراب الأصائل ميهال

وسار ذكر دار العلم السابورية في البلاد فبلغ الفاطميين بمصر وأنشؤوا مثلاً في عهد
الحاكم بأمر الله الفاطمي وهي دار العلم المشهورة بالقاهرة وقد بنيت سنة ٤٠٠ هـ ،
كما جاء في كتاب النجوم الزاهرة - بعد دار العلم السابورية بتسع عشرة سنة . وأنشئت
دور علم ومكتبات على هذا الغرار في ذلك العصر المتألق منها دار علم أبي منصور بهرام

شماره ثبت ٤٧٧٦٥

تاريخ ٢٨ / ١٢ / ١٣٨٠

الكازروني أسسها بفرور آباد قرب شيراز ووضع فيها تسعة عشر ألف مجلد أكثرها من أمهات الكتب . ومنها دار كتب أبي جعفر المهلب الهذلي جعل فيها اثني عشر ألف مجلد وليس من شك في أن الفيلسوف ابن سينا اقتبس من كتبها واستعان على تأليفه وتدرسه حين أقام بهمدان وهناك ذكر لدار علم شادها فخر الملك ابن عمار بطرابلس الشام وكان لها تأثير في اشاعة العلوم وتسهيل البحوث وتيسير التصنيف . ومن الأدلة الواضحة على اهتمام الخلفاء بخزائن الكتب وتنسيقها ما رواه الشيخ الرئيس ابن سينا (٣٧٠ - ٤٢٨ هـ) عن مكتبة بخارى التي كان يختلف اليها قال :

« فطالعت فهرست كتب الأوائل وطلبت ما احتجت اليه منها ورأيت من الكتب ما لم يقع اسمه الى كثير من الناس قط وما كنت رأيت من قبل ولا رأيت من بعد » (١٢) . وأثبت ابن خلدون ان أسماء دواوين الشعر في مكتبة قرطبة عاصمة خلفاء بني أمية في الأندلس « كانت مدونة في ثمانمائة وثمانين صفحة » .

ويذكر المؤرخون أن مكتبة قرطبة اشتملت على ستمائة ألف مجلد وان فهرست أسماء تلك الكتب كان يتألف من أربعة وأربعين مجلداً .

يذكر ياقوت في معجم البلدان في صدد كلامه على مدينة مرو وكثرة المكتبات العامرة فيها ما يلي : « ولولا ما عرا من ورود التتير الى تلك البلاد وخرابها لما فارقتها الى المسات لما في أهلها من الرفد ولين الجانب وحسن العشرة وكثرة كتب الأصول المتقنة بها فاني فارقتها وفيها عشر خزائن للوقف لم أر في الدنيا مثلاً كثرة وجوده . منها خزانتان في الجامع احدهما يقال لها العريزية وقفها رجل يقال له عزيز الدين أبو بكر عتيق الزنجاني أو عتيق بن أبي بكر وكان فقاغياً (١٣) للسلطان سنجر وكان في أول أمره يبيع الفاكهه والريحان بسوق مرو ثم صار شرا بئاله وكان ذا مكانة منه وكان فيها اثنا عشر ألف مجلد أو ما يقاربها . والأخرى يقال لها الكمالية لا أدري الى من تنسب وبها خزانة شرف الملك المستوفي أبي سعد محمد بن منصور في مدرسته ومات المستوفي هذا في سنة ٤٩٤ (وكان حنفي المذهب) وخزانة نظام الملك الحسن بن اسحاق في مدرسته وخزانتان للسعمانيين وأخرى في المدرسة العميدية وخزانة لمجد الملك أحد الوزراء المتأخرين بها . والخزائن الخاتونية في مدرستها والضميرية في خانكاه هناك وكانت سهلة التناول لا يفارق منزلي منها مائتا مجلد وأكثر بغير رهن تكون قيمتها مائتي دينار فكنت أرتع فيها وأقتبس من فوائدها وأنساني حبها كل بلد وألهاني عن الأهل والولد وأكثر فوائد هذا الكتاب وغيره مما جمعته فهو من تلك الخزائن » (١٤) .

مما سبق يستبين كثرة المكتبات في أرجاء الوطن العربي كله منارات للمعلم كما يستبين من هذا النص الذي ذكره ياقوت وتطاول بمض الشيم كيف أن المكتبات تصنع العلماء . فقد صنعت مكتبات مرو المؤلف الموسوعي الكبير ياقوت الحموي الذي أمدّ التراث في جملة ما أمدّه بمعجمين مشهورين هما معجم الأدباء (ارشاد الأريب الى معرفة الأديب) ومعجم البلدان كما أعانت المكتبات على كمال المعرفة عند الشيخ الرئيس ابن سينا وعند رهن المحبين أبي العلاء وأمثالهما .

□ أهمية الحج والرحلات في نشر الثقافة :

إن دارس الحضارة العربية ليعجب أشد العجب للسرعة التي كانت تسري بها الثقافة من أقصى دار العرب الى أقصاها على بعد الشقة وصعوبة المواصلات فعندما ازدهرت مثلاً فلسفة اخوان الصفا وعلمهم في القرن الرابع في البصرة عرفت ذلك اسبانية في وقت جد قصر وكذلك في المقابل سرعان ما انتشرت في سورية آراء ابن عربي المولود في مرسية .

وكان الحج الى بيت الله يعادل ما تدعوه الآن رحلات البحث وتبادل الأساتذة بين المعاهد في عصرنا لأن طالب العلم كان يوفق بين طلب العلم والحج ويتوقف في طريقه الى أداء فريضته مواقف متعددة تقصر أو تطول حسب الاقتضاء ليلتقي بأكبر عدد من العلماء ويأخذ عن مشهوري الأساتذة في حلقاتهم بالمدارس المختلفة . ومن غناية العرب بالكتب كانت الرباطات والخوانق (مفردا خانقاه) التي ترصع أجواز البلاد العربية تفتح صدورهما للعلماء عامة وللوراقين فيستطيعون أن يقيموا فيها ما شاؤوا على أن يسددوا نفقات حياتهم بنسخهم الكتب . ولن ننسى أن ابن النديم صاحب (الفهرست) المشهور كان وراقاً وكثيرون أمثاله .

ولو أردنا أن نعدد مجالات تألق العرب في ميادين الكتب والمكتبات لما أحصيناها وهو جانب واحد من جوانب الحضارة العربية أردنا أن نشير الى صفحاته المجيدة في بعض المهود هذا في الوقت الذي كانت فيه مكتبات الغرب نادرة وملحقة - ان وجدت - بالأديرة والكنائس ومقصورة على رجال الدين .

وعلى الرغم من تأخر البلاد العربية بسبب الصروف العالمية المختلفة والكوارث الطبيعية والسياسية التي تألبت عليها ولا سيما غارات المغول والحملات الصليبية نجد إيماناً ثابتاً ومستمراً ، عند الشعب العربي المريق خاصة وعند المسلمين عامة ، بقيمة العلم وتنويعها بمكانة المكتبات والتأليف والنشر والبحث في أرجاء الوطن العربي الفسيح . ولا شك أن ذلك متساوق مع استقلال أجزاء ذلك الوطن واستشرافها نحو التقدم وإنشاء الجامعات والمعاهد العلمية ومراكز البحوث وهذا يستتبع بالضرورة الاهتمام بالكتبات ووسائل الثقافة الأخرى المتطورة . والخلاصة أن المكتبات هي الحقول الزكية التي ينبت فيها العلم والعرفان وهي الكنوز الثرية التي تحوي اللآلئ والجمان والمرجان .

□ الحواشي :

- ٧ - أي تمتع بالحياة أو باقي حيا .
- ٨ - غصبيه : الكذب والافتك والبهتان .
- ٩ - الجاسط : الحيوان ج ١ تعقيق عبد السلام هارون ص ٣٨ - ٤٢ .
- ١٠ - الحموي يافوت : ارشاد الأريب الى معرفة الأديب (المقدمة) .
- ١١ - حاجي خليفة : كشف الظنون .
- ١٢ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء .
- ١٣ - فقاهي : صانع شرابات .
- ١٤ - الحموي ، يافوت : معجم البلدان .
- 1 - Sarton George : The Incubation of western Culture in the Middle East, Washington, L. C., 1951.
- ٢ - البياي ، عبد الكريم : اسرار الأبيدية العربية ، مجلة جمع اللغة العربية ، العدد الأول المجلد ٥٤ ١٩٧٩ .
- ٣ - سورة العلق الآيات ١ - ٥ .
- ٤ - الوافدي : كتاب الطبقات الكبير ج ٦ ص ٧٤ - ٧٥ .
- ٥ - العقدة : بضم العين ما فيه بلاغ الرجل وكفايته .
- ٦ - النشرة : رقية يعالج بها المريض والنشرة بالفتح النسيم .